أسلوب عمل

في مطلع سبتمبر 1994 اجتمع بمقر الجمعية ما يقرب العشرين أستاذا وباحثا ومبدعا تلبية لدعوة وجهت لثلاثين شخصا، مع استطلاع رأي حول مجلة التبيين أجاب عنه ما يزيد عن التسعين بالمائة.

كان موضوع الاجتماع. أو بالأحرى جدول عمله، وضع خطة للموسم الثقافي 95/94 وتقييم الأعداد الثمانية التي صدرت من مجلة التبيين، والأعداد الثلاثة من مجلة القصيدة، ثم أخيرا تشكيل هيئات تحرير ثقافية وتقنية واستشارية.

وانتخب علنيا كل الحاضرين الأستاذ بختي بن عودة رئيس تحرير للتبيين، يساعده كل من الأستاذين، عبد الباقي هزرشي وعبد العزيز رأس مال، والجميع أعضاء عاملون في الجمعية.

كما تم في نفس الاجتماع تشكيل هيئة تحرير مجلة القصيدة التي تصدر ملحقا للتبيين يختص بالشعر المغاربي الحديث برئاسة الأستاذ إدريس بوديبة.

الأستاذ بختي بن عودة، يقيم بوهران، بغرب الجزائر، والأستاذ بوديبة يقيم بسكيكدة بالشرق الجزائري. وأعضاء أسر التحرير، يتوزعون على كامل البلاد، شرقيها وغربيها ووسطها.

وللسائل أن يسأل، هل انعدمت القدرات والكفاءات في الجزائر العاصمة، حتى يتم اللجوء إلى خارجها، ربما كان ترأس المرحوم بلحسن لأسرة التحرير عرضا، أو لظروف أخرى، لكن ها هي الظاهرة تتكرر؟

نعم تتكرر، وهذا أسلوبنا في العمل.

تجنب الهيكلة العمودية باستحداث مكاتب جهوية وإقليمية، على غرار تنظيمات، سياسية ونقابية، واعتماد العمل الأفقي بتجنيد أعضاء الجمعية وأحبائها، بواسطة تكليفهم بالمحاضرات والدراسات أو اقتراحهم لمختلف

الأنشطة التي تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات أخرى، أو إنجاز مهمات للمركزية مثل هذه : الإشراف على عمل معين، وكما لو أنهم يقيمون جميعا في نفس المكان.

لدينا إحساس قوي بضرورة، أن يتواجد المثقفون عموما، وأعضاء الجمعية خصوصا في الوقت الواحد مع بعضهم، وفي مختلف مناطق البلاد، مؤمنين بأن الفاعلية هي الأساس، وليس المظاهر الشكلية أو البيروقراطية.

وكم نتألم للعوائق السياسية التي تعيشها الجزائر، والتي تجعل تحركنا محدودا ومحسوبا، وفعاليتنا أقل.

نحلم لو أننا نقيم تظاهرات موسمية، في أهم المدن، لو أننا، ننظم أنشطة دورية هنا وهناك، لو أن مقر الجاحظية يتواجد من حين لآخر، في وهران أو في قسنطينة أو عنابة أو باتنة أو بشار أو ورقلة أو تامنراست.

شهيتنا كجاحظيين متفتحة للعمل الثقافي، وللعطاء السخي، حتى نسهم في إقامة حاجز العقل والمعرفة، ضد التصحر الفكري الذي يزحف بلا هوادة، في عصر كل حركة فيه، حتى حركة الجرات البعيدة محسوبة بالعلم والعقل.

لكن ما العمل، سوى الإصرار على الاستمرار والثبات، والخندقة، رافعين رايتنا : لا إكراه في الرأى.

لا نستطيع أن نتصور، إطلاقا ومهما كان، تخلي المثقف أستاذا باحثا، أو مفكرا أو كاتبا، أو فنانا مبدعا، أو إماما داعية، ولو لحظة واحدة، عن دوره في تبصير أمته، وربطها بعجلة العصر.

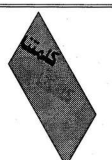
ولا نستطيع أن نتصور، مثقفي مجتمع ما، مرشدين من خلف اللوحات الزجاجية، مستنكفين من الاندماج مع شعبهم أو عاجزين عن ذلك، أو متوهمين مصيرا خاصا بهم ومصيرا خاصا بمجتمعهم.

أنه أسلوب عمل لم نبتل به، إنما اخترناه بعد محص وفحص عميقين لدور النخبة التنويرية على مدى العصور.

ولتتكاتف جهود الجاحظيين أينما كانوا، فالمهم في هذا العصر الزمان وليس المكان.

الطاهر وطار

[قراءة غير بريئة في "التبيين" من بلاغة العنوان إلى تواضع التأسيس]



*** ما يشبه العتبة :**

لي أن أتجنب، كل التجنب تلك التصنيفية التي تهز المشروع، مشروع له بلورته الكريمة في مجلة أو منبر أو ركن به تحتمي الذات المفكرة من صناعة الظمأ والمحو والغيّ، ومن إتلاف ضوء الأعصاب وأساسات السحايا.

ثم كيف أتجنب؟ ماهي القدرة الممنوحة لي كواحد من أعضاء هيئة تحرير "التبيين" لقراءة تجربتها.

بغير حياد أو براءة، ومن غير أن أربط عنوانها والعنوان إمضاء شخصي أو جماعي به يعلق المبدع أكثر من حظ قرائي على صيرورة دالة من ردود الفعل والتجاوبات.

سأقارب التجربة من موقعين اثنين : العنوان وحمولته التراثية في تطابقه الممكن مع العلامة الجاحظ أي « البيان والتبيين»، ثم الخطوات السبع أي هذه الوحدات المؤشرة على الذهاب نحو معنى ما للتأسيس. لذلك فهي مقاربة تجريبية ومشاغبة. كتب الجاحظ « البيان والتبيين» كما يقول الدكتور جميل جبر « ردا على الشعوبية ورغبة منه في اظهار تفوق العرب في مضمار البلاغة» (1)، أي هو جهد معرفي وعقلي قائم، أصلا على هاجس له رغبة إعادة التعريف، تعريف علوم ومباحث من داخل الأداة (أي اللغة العربية) وليس من خارجها . فالأمر موصول إلى حق وجودي هوحق هذه اللغة بما هي بنية ذهنية ومؤشر حضاري، في أن تعلن وباستمرار عن الذي يحيا فيها منتجا للحياة. إن اللغة وهي مسكن الكائن كما يقول هيدغر، وإذا كانت تحيل على الفكر فهي تحيل على

كيفية ما، ليست اختزالية ولا متواطئة في إدراك العالم و في تسميته. إن المشكل كل المشكل قائم في هذا السر : كيف نسمي [Comment nommer?]،ولا يحصل ذلك سوى باللغة . وكان العقل الاشراقي قد اختبر دم الكلمات في عنف التجربة والمطلق الذي لا يوصف [L'indescriptible absolu] .

ولذا وجبت العودة إلى الجاحظ، إلى تعريف البيان. فهو «إسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إليه حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»(2).

إن المجلة كل مجلة هي مختبر هواجس وملتقى طرق أسئلة وطموحات، مشاغل وإرادات، إذ من المنطقي أن نقول كيف توفر اليوم مجلة التبيين جدية هذا المختبر وفاعليته، وأن تدعم طرائق وآليات وقنوات الافهام أي التواصل في مجتمع شفوي واعتقادي، فيما التواصل عمود من أعمدة الحداثة لدى الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. إن المختبر سيسعف بنية فكرية تتوق نحو فرض رموز جديدة وقيم مجتمعية جديرة بضمان الحد الأدنى من السبل المؤدية إلى التقدم والعقلانية النقدية والشفافة الطبيعية والاستطيقية.

إن عنواننا يحيل على ذاكرة حية ومستميتة هو في حد ذاته حوار مع الأصول وقدرة على مساءلتها من الموقع الجدي والعالم [Savant]. حوار بهذا الحجم لا يكتب اللحظة بما تريد هي، بل بما يريد تفكير يعرف اليوم ما معنى أن تتحول حيوانات إلى رموز وطنية وميثولوجيا مرئية مثل طائر الكوندور في أمريكا اللاتنية وحيوان القنغر [Kangourou] في أستراليا والتنين في آسيا. أليست جهة الانثروبولوجيا هي المكان الفارغ والمنسي في اليومي le quotidien، كما لو أن الفكر القابل للسكنى [La pensée habitable] لم يصب بعد مخيالنا فيما نحن عاجزون عن تحليل الفراغات وتفكيك الذي نعرفه ولا نعرفه. إن المجلة بهذا المعنى تتحول إلى عنوان [Adresse] وليس عنواناً بمعنى [Titre]، يدل على ذلك الوطن الذي يهرب من كتاباتنا ليعود

غامضا ومرهقا ومتشظيا. دور المجلة إذن هو ترتيب هذا الوطن في وجوهه وتضاريسه ولغاته ونهاراته، ذلك الترتيب الجاد والممتع ليحتضن باستحقاق ذلك الفكر القابل للسكنى، فكر الضيافة والطاقة الإنجازية ودوام السؤال.

كيف لمجلة أن تتمنّع على انفجار الأمكنة وخرابها، وأن تنبثق في يتم لا يضاهى طالعة من احتدام الأصوات وعبثية اللاعقلاني لتجسد حق الجسدنة شعار « لا إكراه في الرأي» الذي ليس سوى ذلك الحقل الدلالي المكثف في مفهوم الاختلاف [La difference]، والاختلاف الحقيق ممره القرب [La proximité] كما يشير إلى ذلك المبدع ادموند جابيس. هذا القرب هو حصاد الذوات، تشوش الأزمنة، تفكك النموذج أو المثال، إلتباس المواقع، انزلاق الأدوات وانفلات التحول. عموما فسيفساء من القيم والرموز والرهانات، والمجلة مكان ثقافي بامتياز. مكان ثقافي كالتالي :

- تختبر جدوى الإبداع والفكر والجسد.
- تسائل الراهن وتخصص أذنا ثالثة للمستقبل.
- تصحح المفاهيم وتفتضح الفراغات.
- تهذّب المذاقات بانفتاحها على المغاير والشائك والجدلي.
-تلملم عناصر الشتات الذي أتى على الوعي ولغة هذا الوعي.
- تحفظ اليقظة النصية فتتحول إلى أثر يعضد الحداثة بما هي جزء من حضارة المكتوب .
- تعلم الألفة والتفتح والتعددية كعناصر لثقافة متجذرة ونقدية ومتنورة.

إن ذلك لم يمنع مبدعا كبيرا مثل أدونيس من أن يقول عن مواقف مايلي:ليست مجلة «مواقف» مدرسة أدبية-فنية، وليست مذهبا فكريا أو فلسفيا إنها مشروع ومناخ تقوم بوصفها مشروعا، على استبصار وتساؤل نقديين، بغية الإسهام في تفكيك البنى الثقافية التقليدية،وفي التأسيس لوعي جديد، ورؤية ثقافية جديدة. وتحرص بوصفها مناخا، على أن يكون التعبير عن هذا المشروع أصيلا وجذريا، كثيرا ومتنوعا»

أظهرت التبيين أنها قادرة على الإصرار وحاذرت بذكاء البكائيات

العروبية والتنطع، وهي الآن مقبلة على السنة الرابعة حاملة جمرة من هنا وريحانة من هناك، حاملة صفة إعادة النظر في المقاربات والممكنات

إنها ستسمح لنا انطلاقا من التقدير والمحبة والإنتظام الرابح والصدى اللانهائي بتحقيق هذا الذي لن يكون بيننا وبين الجزائر كوطنية خالصة سوى هذا الميثاق الخاص بكتابة نووية، تلك التي لا تندهش للوهلة الأولى ، الوهلة التي تتراجع فيها العقلانية لتكون مجرى هلاميا ونجوى أحياء يفبركون الأعوام والمصائر، ويجددون تضاريس الضجر واللاجدوى. المجلة رؤيا، وأسرة، و«فتح مبين».

سيميائية العنوان :

جاء في « لسان العرب» لابن منظور الجزء الأول أن كلمة تبيين معناها الإيضاح والوضوح، لذلك لزم علينا ادراج العنوان في منظومة علمية حديثة تنتمي إلى اجتهاد الناقد الفرنسي جيرار جنيت الذي يشرح مفهومه للخارج نصي أو Paratexte قائلا « أستعد اليوم للتطرق إلى نمط آخر من التعاليات، الذي هو الحضور الجد فعال حول النص، لهذا المجموع، حقيقة متغايرة، من العتبات والبركات(SAS) والذي أسميه : Le paratexte : عناوين، مقدمات، ملحوظات، الرجاء إدراج، وعدد معتبر من الجوارات أقل مرئية ولكن ليس الأقل فعالية، والتي، كي نقول ذلك بسرعة هي الوجه الإفتتاحي والبراغماتي للمؤلف الأدبي والمكان الامتيازي لعلاقته بالجمهور ومنه، بالعالم »(3). إن الدور التمهيدي للعنوان سيكون أمام مثال "التبيين" جزء من خطاب له رائحة الذاكرة اليقظة وحرارتها. إنه يحيل عليها لكنه لا يسكن فيها. فهو صاحب مؤشر تذكيري حامل لتراث بكامله في تسامحه وعلانيته. وفي الوقت الذي يذكّر فيه يخلق مسافة ثقة وتجدر، إذن ينتظر من القارئ الفعلي والآخر المحتمل رجوعا على مستوى اللاوعي الأدبي إلى الوراء، وإلى أبي عثمان الجاحظ وما يحمله من رمزية غنية وعميقة. فالعنوان « في طريقه نحو اكتماله يعلن عن هويته، يرتفع إلى ميكرو-نص [Micro-texte] كاف بذاته، موصل لقانونه الخاص» (4). إذا كان عنوان الرواية يؤدي أكثر من وظيفة، مرجعية وشعرية واغرائية، فإن عنوان المجلة والذي يظل هو هو، أي أن شأنه ليس شأن الرواية، يؤدي وظيفة

سوسيو- ثقافية كفيلة لضمان الحد الأدنى من اللغة الشفافة والانصات المستمر لاشتراطات الذات والمجتمع والتاريخ.

* إن «التبيين» تضع القارئ أمام نفسه من خلال العنوان، والذي يوحي باتجاه ما في حقل المعرفة ومجال اللسان، أي أنها ستخضع للتصنيف خصوصا إذا علمنا أن القارئ في الجزائر لا ينتمي إلى مقروئية ثابتة ومداومة، ولا إلى رأي عام مستقر. لذلك فهي مجبرة على تكييف خطاب الداخل أي المحتوى وفقا لمنعطفات راهن الثقافة الوطنية بالمزيد من البحث عن التجانس ضمن التنويع والاستدراج إن المسألة مقرونة باستراتيجية تجديدية ليست هي ذلك الشكل الراكض وراء المواد والضرورات، فاختيار عنوان دون غيره له دلالاته ورهاناته، لذا يكون شبيها برحلة تتحمل من دون تراجع أهوال ما تصادفه ويكون لها فيه ذلك المتاه السري والرائع في نفس الوقت.

*** ما المشروع؟**

إن المشروع داخل فضاء ما، وحين يضع لنفسه الحدود المتواضعة لتفعيل الفكري والأدبي والاستطيقي يلتزم مع ذاته سرا أو علانية، بإعادة النظر في مشروطيات هذا الفضاء، في امكاناته، وأمتعته، في مفرداته ورغباته. وإذ تفتش «التبيين» عن المرتكز النظري والسوسيولوجي بما هي منتوج مادي ورمزي. فإنها تقول بهذه الكيفية أو تلك عدم تجانس مرجعياتها وانتباهاتها معرجة على أكثر من اسم في هيئة التحرير، خاضعة لسلطة الخارج التقني والطباعي والمالي. فهل تبحث يا ترى مجلة لها قلق التأسيس والتمشرع عن تغطية ما لية تكفل لها دوام التنفس مقلصة بذلك من الاعتبار العرفي والطليعي، أم عن شبكة من التفكيرات والتأصيلات لتضمن الحد الأدنى من التوكيد على أن الإسم واع بما هو عليه ذلك القضاء، وبالتالي لزم تحقيق الإنصات المزدوج لذاتها ولهذا الفضاء.

عدا الملفات التي اتفقت عليها هيئة التحرير السابقة أي الواردة أسماؤها في العدد 1992/4 لم تتأمل الهيئات اللاحقة ما الذي ينبغي أن يكون عليه المستقبل القريب. الطارئ والمتغير بشكل مدهش وعاصف. إن رهن مشروع مماثل في نظري لن يتقدم نحو تقدم أكثر جوانية وتبصرا أي أكثر تفتحا على اللغات والأزمنة، التراثات والحداثات. إنها في تواضع

جسمها ورقعتها وعلى هامش كل الالتباسات الممكنة والغموضات الساهرة على ليل النص مطالبة بأن تزداد استنطاقا للجذور بحثا عن موقع ممتاز ومصداقي وعارف، ومساءلة للآخر المتعدد في كتاباته وشعرياته وفلسفاته. فمن حق هذا القارئ الذي يعثر بصعوبة على 55دج أن يكتشف الشاطبي والسهر وردي وابن سبعين والمقري والكواكبي وعزيز العظمة وهشام شرابي ونبيل فارس والخطيبي وغيرهم من جهة، وما لا رميه وأبو لينير وفرانسيس بونج وفوكوو ودولوز و ميشيل سيرو فوكوياما ويورغن هابرماس وغيرهم من جهة أخرى. إن ذلك بامكانه أن يورطها بشكل أساسي في عمق المشكلات والتقاطعات الحضارية، وأن يضعها وجها لوجه أمام حرب البقاء الجذرية بما هي امتحان غير مشتبه فيه لدور المثقف والمفكر، دور يعيد به انتاج المعنى والحقيقة والهواء، وحصر جغرافية الآلام والأوجاع.

* لقد تحملت مجله الكرمل (نسبة إلى جبل الكرمل بفلسطين) على امتداد 49 عددا هذا الوزر واكتشفت قوة المعارف بذهابها من بيروت إلى نيقوسيا في رحلة شبه عوليسية. كما تحملت مواقف نسبة إلى كتاب "المواقف" للنفري) نفس الرحلة منذ 68 أي بعد اختفاء "شعر" لتقيم بعد بيروت ما بين باريس (مكان هيئة التحرير) ولندن (مكان الطباعة وقطب التوزيع) وعلى امتداد 70 عددا (إلى حد الآن) تواصل بهيئة تحرير متباعدة الأقاليم عاليا، الإصرار على رج البنيات المتخلفة والمساهمة كما يقول عنها بنيس في « تحرير الفاعليتين اللغوية والابداعية». إن هذا التحرير ينبغي أن يبدأ من الذات الكاتبة نفسها على مستوى الرؤيا واللغة والحلم، لأنه طاقة تهيئ للجسد فرص الذهاب نحو المغامرة والانشقاق.

إن العلاقات لا تكفي لضخ دم مغاير في مشروع يتحمل أعباءه الأفراد في غبن مسراتهم وانحباس أنفاسهم، كما أن عدم التأكد من الغد الثقافي لا يكفي الغد بما هو استراتيجيات وبرامج وسيبرنطيقا وعلم خيال وسيميولوجيا عارمة.

إننا ننبه إلى المدى والاستخلاف والوطنية الكونية إن صح التعبير، لأن الفكر ليس دائما هذا السؤال الكبير حول النعمة والنور والباطن، إنه أيضا سؤال الجزر والكائنات التي تئن من فرط اللامعرفة لقد أعطانا السرد اللاتينو- أمريكي ذلك الدرس اللائق بنا نحن في الهشيم وفي

المستنقعات. إن مجلة « الثقافة الجديدة» مثلا ألفت بين خطاب الأصوات المغربية من ناس الغيوان إلى علال الفاسي إلى السجن وبين خطاب العلم من ميخائيل باختين إلى ماكسيم رودنسن إلى السينما الهندية.

لن أعدد التجارب لكي لا أذوّب مسارنا، مسار إرتباكات جميلة في جملة من الأمثلة والإحالات، لأعود إلى ضرورة الخصيصة، ذلك النداء الذي يندرج بما لا شك فيه، في جدل المغلق والمنفتح، المرئي واللامرئي، السلفي والحداثي، القروسطي والعقلاني. إن سؤآل المسار لن يكون غير كتابة من النوع النوعي، المربك والمقاوم، المغري والصبور، كتابة لها دمج المشرقي في المغربي، بل المشارق في المغارب، ولها تحديد مواطن اللعبة السياسية وهي تسترجع المثقف نحو جهة متصدعة من المدركات والتصورات، من الاختزالات والافتراضات. لها أن تفتش في الهزيل والراكد والمتيقن من ذاته عن مزايا أخرى للنظر إلى الهوية والتاريخ والدولة والأمة والمؤسسة والجمال والكائن والأفق، نظرة لا تسامح ولا تطمئن للسائد المتلبس والهلامي أمام الحقائق التالية:

- نهاية الفلسفة.
- نهاية التاريخ.
- مأزق الحداثة.
- إيديولوجيا التقدم.

ما الذي بإمكان مجلة كالتبيين أن تقترحه؟ قلق يحتمي بالبذرة النيتشوية ليغير ما يلي:

- مكان القراءة.
- مادة القراءة.
- معنى القراءة.

إن ذلك يشترط عمق « لحظة كانطية» كما يقول المفكر الفرنسي لوك فيري (Luc Ferry)، لحظة نقد المسلمات والمتعاليات ووضع جيل ما بعد التطابق أمام ماهية الأشياء وليس استعمالاتها وتبريريتها، أمام سلطة العلامة والمفهوم والسنن، كما لو أن العمق ذاك هو عمق ذات تؤمن بالكثرة بعيدا عن كل ما نوية. ستختمر التجربة كفعل ثقافي حين تجعل من غيرها مرايا وحوافز، وحين لا ترتاح للنقص أو للخطأ أو للعثمة، خارجة من زمن إلى آخر تكابد «الجميل والجليل» وتستأنس بالصدى الذي تخلقه في الدار البيضاء أو في الشارقة، في عمان أو في المنامة.

إن « هدفنا الأساسي، كما هو معلن في مواثيقنا وقوانيننا، هو خدمة الثقافة ، وخلق مناخ ثقافي حيوي». هذه الفقرة من افتتاحية العددالمزدوج [2و3] هي ما يدل على أن بروتوكول الوفاء ليس سوادا على بياض، إنه اجتراح لمشيئة في برهانها الخاطف. واستكمالا لهذا الهدف أي لهذا الدور سيكون من اللائق والمنهجي والتكاملي العمل على ما يلي :

* إلحاق فرق بحثية شابة وذات معرفة مزدوجة بالجاحظية تكون ثلاثية بحسب المجالات والحقول التي تشتغل فيها والموضوعات التي تبلورها وتنميها. هذه الفرق تختار بالتنسيق مع هيئة التحرير والمدير العام زمن التحضير ثم، التسليم وفقا لالتزامات تورط الطرفين معا. ففريق يشتغل على التراث وقضاياه، وآخر على الفكر العربي المعاصر وأسئلته، وثالث على الغرب وابداعياته في الفلسفة والعلوم الإنسانية نقدا وشرحا وتأويلا وترجمة. إن ذلك بامكانه أن يجعل من المؤسسة أي من الجاحظية ذات سلطة منتجة للقيم النظرية والفكرية وحاضرة في العالم مؤثرة في المحيط. سيوفر لها هذا الطموح فرص العثور على الزمن الجامعي الضائع وابتكار مناخات مرجعية ووثائقية يطلبها الباحثون من هنا وهناك.

أرى وأحلم ، أحلم وأرى، ورقم سبعة الذي يظل لغزا وميثولوجيا، لم يرفرف كسابقيه من على ربوة الابتهاجات كما كنا نتوقع، فجاء مباغتا في شقه الجواني ليتحمل الله في إرادته أي ليكون خاصا بالراحل عمار (رحمة ربي عليه)

هوامش :

(1) أبو عثمان الجاحظ ، البيان والتبيين وأهم الرسائل، تقديم وشرح الدكتور جميل جبر دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) بيروت 1968 ص8.

(2) المرجع نفسه،ص 11

(4) Gerard Genette << Magazine litteraire >>
Fevrier 1983 in << Convergences critique , introduction a la lecture du litteraire>>Chrstine Achour Si Mohe Rezzoug.OPU.Alger 1990.p28

(4)، بين الخطاب المقدماتي وخطاب العنوان، ترجمة بتصرف عزيز علابوش. جريدة أنوال المغربية العدد الصادر يوم الأحد 1992/7/19

تنبيه : عدد مواقف المعتمد عليه هو الحامل رقم ٥٢ الصادر شتاء ١٩٨٨ عن دار الساقي- لندن-

وهران 1994/ يناير.

دراسات
أدبية

في الرواية المغاربية

بن جمعة بوشوشة

الرواية المغاربية وقضية المرجع والتلقي

إن البحث في مرجعية النّص الروائي المغاربي المكتوب بالعربية وطبيعة القراءة التي تمارس عليه من قبل القارئ المغاربي أساساً والذي يبقى المتلقّي الأوّل له قبل نظيره المشرقي فالعالمي، يمثل مسألة حريّة الإهتمام في بيئة أدبية مغاربية يشغل فيها جنس الرواية- رغم حداثة النشأة- منزلة متميزة بين أجناس الإبداع التقليدية في الحقل الأدبي من شعر وقصة ومقالة وذلك لما توصل إلى تحقيقه من تراكم متواتر لايخلو من كيف أهّله كي يمثّل ظاهرة أدبية لم تنل بعد حظها من الإهتمام رغم أهميتها، إذ تبقى الجهود المبذولة في سبيل التعريف به واستقصاء مقوّماتها استشرافاً لأبعادها محدودة، دون ما أدركه هذا الجنس الروائي من مد وإشعاع.

01 - مفهوم المرجع (le Referant)

تتعدّد التصوّرات النظرية لمفهوم المرجع، وتبعاً لذلك لمفهوم المرجعية (La Référentialité)، غير أنّ أقرب الحقول المعرفية التي يمكن إستغلالها في حقل الدراسة الأدبية والسردية ضمنياً هي حقول المباحث اللسانية من خلال تصوّرها ومن ثمّة تعاملها وهذين المفهومين التي تربط بين الذات (الفاعل) والموضوع، وبين الرموز والعلامات المستعملة من حيث علاقتها بدورها بالعالم الطبيعي الذي يحدّده

كلّ من (غـريماس) و(كـورتيس) على أنه : «التـجلّي الظاهر (Le Paraître) الذي يمثّل به هذا العالم أمام الإنسان على أنه مجموعة خصائص محسوسة، ويمتلك تنظيماً معيّناً يشار إليه على أنه «عالم المعنى المشترك»(1).

ولمّا كـان الخطاب الأدبي خطاباً لغـويّ فـإنّه يقـتـضي أسـاسـاً النّص السردي من حيث الوظيفة المرجعية للغة الأدبية داخله، والإرتفـاع به من مجرّد التواصل المباشر لدراسة المرجع هو دراسة الملفوظ (L'Enoncé)، مـع مـراعـاة خـصـوصـيـة هذا الملفـوظ (L'Enoncé)، في التعبير عن «واقع» النصّ، وتوزعه بين عرض لواقع سابق وخارجي عنه، وترمين لواقع معايش له ويوجد داخله، ويزداد الرمز دقة عندما نتـصـوّر أن الخطاب السردي أصلاً خطاب مضاعف يختلط فيه جانب التذويت (Subjectivation) وجانب التوضيع (Objectivation) رغم إدراكنا أنّ الكون السردي كون متخيّل في علاقته بالأشياء عند حدوث عملية التلقّي.

ثم إنّ المرجع ليس «إرجـاعـاً» (Renvoi) مـبـاشـراً إلى الواقع أو بالأحـرى الواقـعي وإنّمـا يغطّي ويحـتـوي «الخـصـائص والأفـعـال والأحـداث»(2)، وهو ليس في نهاية الأمر سوى بحث عن التداخلات المكنة التي تتّم بين النّص الأدبي باعـتـبـاره نصاً متخيلاً ومنبنياً (Structuré) وبين العوالم المكنة (Mondes Possibles)، أو كـمـا يقـول بول ريكور : «أنّ النّص ليس مرآة لزمنه فقط، وإنّما يتفق عالماً مطابقـاً لموضـوعـه ومن ثمّة فـإنّه يقـصي كلّ مـرجع نفـسي بهـدف أن يمنحه التأويل البنيوي مرجعه الخاص به»(3).

وبناء على مـاتقـدّم فـإنّ المرجـعـيـة فـعل سـاهم فـيـه مـرسل النّص الذي يمثّله الكاتب والراوي، ومـتلقّيـه الذي يمثّله القارء أو المستهلك، تنتج عن ذلك جـملة من العـمليـات المصـاحـبـة التي تتشكّل عبر البحث عن العلاقة بين النّص ومرجعه المباشر أو غير المباشر بـالإضـافـة إلى «المرجع الأدبي»، أي ذلك المرجع الذي ينزع إلى المثـاليـة والقائم بين مغامرة الكتابة ومغامرة القـراءة ومـاتخلـقـانه من تفـاعـلات ودلالات.

02- مـرجع الرواية المغـاربيـة المكتوبة بالعربية :

إنّ محاولة الكشف عن المرجع داخل الرواية المغـاربيـة المكـتـوبـة رهين إستقـصاء العناصر التي هيأت الكاتب وساعدته على خلق كـون روائي مقنع لايخلو من إقناع كـمـيـثـاق تداولي يؤسس جملة من المرجعيات أهمها :

أ- المرجع المجـالي : يتـصـل بعـالم الرواية ومـايمثّله من إحـالات على الخلفـيـة المجـتـمـعـيـة وغـيـرها، كـذلك الحـوادث والأمـاكـن الفـعـليـة للحـدث الروائي.

ب- المرجع الوظيفي : يتعلّق بالأشياء التي تشكّل الرمزية وماتدلّ عليه من عقليات وذهنيات وأنماط سلوك محمّلة برؤية الكاتب ومتراوحة بين المتخيّل والمحتمل.

ج- المرجع الثقافي (التناصّي) (4)

يكون عامّا أو خاصاً أمّا العام، فهو الذي يدخل في علاقة حوارية مع النصوص الغائبة، بينما الخاص هو الذي يحيل على هذه النصوص دون ذكرها حرفيا.

03-الرواية المغاربية وإشكالية التلقّي :

إنّ القارئ (المتلقّي) للرواية المغاربية المكتوبة بالعربية لايمكن أن نتصوره خارج مجموعة من القضايا المطروحة أمام تاريخ الرواية المغاربية العفوي، والتي من بينها عوامل إنتشار هذا الجنس الأدبي بعد إنبثاقه في نسيج الأدب المغاربي، التقليدي، وتكون جمهور القرّاء بحسب شروط التفاعل مع الرواية والتعامل معها وفق مقاييس مختلفة، تبدأ بدرجة المتعة لتنتهي برغبة إعطاء هذا الجنس وضعاً خاصاً في الثقافة والتعليم وغير ذلك من المؤسسات الموازية والرمزية.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ الرواية المغاربية، وهي تتشكّل، قد خلقت تقليداً جديداً لدى القارئ المغاربي الذي كان محكوماً بالأشكال الأدبية التقليدية الموروثة من شعر وقصّة ومقالة، حيث أقبل على الرواية رغم إنشداده إلى المخيّلة الأسطورية المتوارثة وهكذا فإن الضرورة تدعو إلى تحديد سياق أو سياقات تشكّل أفق القراءة بالمغرب العربي، ومن ثمّة تحديد أفق تشكّل الكاتب لما في ذلك من تناغم بين سلطة الكتابة وسلطة القراءة من منظور جمالي وذوقي.

وبذلك فإنّ قارئ الرواية قد مرّ بعدة مراحل وهو يسعى إلى أن يصبح مكتمل الهوية وفي مقدّمتها الإنتقال من صيغة الثقافة الشفوية (Culture Orale) أو الثقافة النمطية (Culture Typique) القائمة على القوالب الجاهزة إلى ثقافة الإستحداث. ويظلّ هذا القارئ رغم تقدّم شروط المؤسسة الأدبية وشروط التلقّي نسبياً قارئاً موزعاً بين القديم والحديث، الأصالة والمعاصرة، ويظلّ هذا الجنس الأدبي (الرواية) في أفقه الإنتظاري وسجله ومرجعيته جنساً أدبياً دخيلاً على الثقافة المغاربية.

ولما كان أفق الإنتظار يقوم، اليوم، على أساس أربعة مكونات هي، بالأساس، «المعرفة بالكتابة، و«تجربة القراءة» ومعرفة الأدب، عموماً، و«حياة خارجية» من منظور نفسي- إجتماعي فإن قارئ الرواية المغاربية قد أقبل في البداية على النصوص (السردية القصصية عامة) القريبة من الكتابة التراثية وفق طبيعة النص السردي الذي كان متداولاً حينئذ، والمتميّز بوظيفته التعليمية والخلقية والإجتماعية التي تشعر القارئ المغاربي

بانتمائه إلى ثقافة محلية لها خصوصياتها، وأخرى عربية- إسلامية لها سماتها المفيدة. وبذلك يعلّل ظهور إتجاه الرواية التاريخية فالوطنية مع مطلع إستقلال البلدان المغاربية. ولن يتحوّل أفق القراءة هذا لدى القارئ المغاربي إلاّ مع نهاية الأربعينات وعلى مدى الخمسينيات والستينيات، حيث نشطت شروط المؤسسة الأدبية (أو بعضها على الأقل) على تغيير هذا الأفق، وذلك من خلال ظهور الرواية المجتمعية، والبدايات الجنينية لرواية السيرة الذاتية. وقد تمّ هذا التحوّل على حساب انسحاب الثقافة التراثية لصالح ثقافة عصرية لحقت بمجمل أنماط التواصل الأدبي والثقافي، وكذلك على حساب تشكّل مرجعية جديدة تتزاوج فيها النصوص الشرقية والنصوص الغربية بالنسبة للرواية المغاربية المكتوبة بالعربية.

كما تجدر الإشارة على أنّنا قد نصطدم داخل النصوص الروائية المغاربية بمرجعيات تناصيّة هجينة ليست بعامّة ولا بخاصة، من ذلك ماتجده من تناص شكلي على سبيل المثال بين الرواية المغاربية من جهة والرواية العربية في المشرق من جهة ثانية، وبين كلّ واحدة منهما على حدة، وبين النصوص الروائية الغربية على مستوى الفضاءات والشخصيات والموضوعات المثارة والمعالجة.

إنّ أول سمة، لتحديد تمظهرات «المرجع والمرجعية داخل الرواية المغاربية بالنسبة إلى الواقع والمجتمع والثقافة وكلّ المنظومات والأنساق الموازية، هي سمة «الذاكرة الثقافية»، وهي مجموع التراكمات التي حققت على امتداد التاريخ المباشر لتشكّل المجتمعات العربية ومن ثمّة المغاربية قديماً وحديثاً. وهي التراكمات التي مدّتنا ولاتزال بمكوّنات التخييل المغاربي (L'imaginaire Maghrebin)، في صورته الجمعية ؛ ويكفي أن نقوم بقراءة لنصوص الرواية المغاربية التي سبق الإشارة إلى بعض مقوّماتها فيما سلف من بحوث، لنكتشف مدى استقطابها للتاريخ قديمه وحديثه، وللواقع خلفيات مباشرة كالخلفية الحضارية والمجتمعية والسياسية منذ دخول البلدان المغاربية تحت نفوذ الحماية إلى حدود الوقت الراهن، من ذلك ماتعكسه نصوص محمد العروسي المطوي في تونس : «ومن الضحايا» (1956)، «حليمة» (1964) و«التوت المر» (1967)، والتي تؤطر أحداثها بوقائع مباشرة من تاريخ تونس الحديث، كذلك ماتصوره نصوص عبد الكريم غلاّب من أحداث تتصل بتاريخ المغرب الحديث كحوادث الظهري البربري (1930) وأحداث سنة 1944، ثمّ ماكان من تكون النقابات، فحصول الإستقلال سنة 1956، كما تشير إلى ذلك نصوص : «سبعة أبواب» (1956) و«دفنّا الماضي» (1966)، و«المعلّم علي» (1971)، وغيرها من النصوص التي تعبّر عن مرجعية مباشرة اقترن فيها الذاتي بالموضوعي،

والتاريخي بالسياسي، والوطني بالثقافي. ويمكن أن نمثّل لهذه النزعة في الرواية الجزائرية بنصوص الطاهر وطّار «اللاز» (1972)، و«الزلزال» (1974)، ونصوص مرزاق بقطاش «طيور في الظهيرة» (1976)، و«البزاة» (1982)، و«غزوز الكابران» (1989) وغيرها من النصوص الغزيرة التي استلهمت من أحداث ثورة الجزائر ووقائعها سواء زمن التحرير أو زمن البناء، موضوعاتها وشخوصها وفضاءاتها الزمانية والمكانية. ولاتزال هذه الثورة تمثّل أحد المراجع الأساسية للإبداع القصصي والروائي الجزائري، وهو المرجع الذي لايبدو أنه مرشّح للتقلّص أو التلاشي رغم مرورها ينيف عن الثلاثة عقود من إندلاع ثورة التحرير.

كما يمكن أن نمثّل لهذا المسار التاريخي في الرواية الموريتانية بنص: «الأسماء المتغيّرة» (1981) لأحمد ولد عبد القادر، بينما تتوفّر الرواية الليبية على عدد من النصوص التي تسجّل صوراً من النضال ضدّ الإستعمار الإيطالي، وتسرد أحداثاً ووقائع تلك الإستقلال وعكست مظاهر من أزمة تحوّل المجتمع الليبي الحديث، سياسة واجتماعاً، اقتصاداً وثقافة؛ ويمكن أن نمثّل لذلك بنصوص محمد علي عمر «أقوى من الحرب» (1962)، و«حصار الكوف» (1964)، و«أنا الوطن» (1974)، ونصّ «دماء تحت النخيل» (1973) لمحمد صالح القمردي ونصّ «العربة» (1981) لإبراهيم النجمي وغيرها من النصوص.

غير أنّ الخطاب الروائي المغاربي سيتحوّل عن هذه المرجعية التاريخية الوطنية ليعبر مع مطلع السبعينات في كلّ من تونس والمغرب وليبيا وبدرجة أقلّ الجزائر وموريتانيا عن هموم الفئات والشرائح والطبقات الصاعدة وتطلّعاته إبّان تحوّل المجتمعات المغاربية في الستينيات وخاصّة السبعينيات، ويتجلى هذا في الموضوعات الأساسية التي تحوّلت من محاورة الأبعاد الوطنية إلى إثارة القضايا الإجتماعية والسياسية والثقافية كما تتجسّد في الصراع القيمي بين البورجوازية المحلية، ومؤسساتها الرمزية الموالية، والفئات المستضعفة والشغيلة، وما أفرزه من مظاهر تأزم في علائق الشعوب المغاربية بالسلطة. وهكذا ستعكس روايات عمر بن سالم ومحمّد الهادي بن صالح، ومصطفى الفارسي في تونس، ونصوص عبد الحميد بن هدوقة، والطاهر وطّار في الجزائر ومبارك ربيع ومحمّد الزفزاف في المغرب، وأعمال أحمد نصر وخليفة حسين مصطفى، والكيلاني عون في ليبيا، ونصوص أحمد ولد عبد القادر في موريتانيا، أزمة الفرد والجماعة على مستوى العلائق والمثل والمبادئ. كما أنها ستبشّر بقيم جديدة أهمها التحرر والهوية ورفض السكونية نتيجة تأثر المناخ الثقافي بأفكار

التيّارات الفلسفية والإجتماعية والأيديولوجية التي أعقبت مرحلة «الحكم الوطني»(5). كما تبيّن إنبثاق نوع من الحوارية(Dialogisme) بين النصوص الروائية الأولى إبّان الستينيات والنصوص الروائية التي أعقبتها على مدى السبعينيات، إلى حد القول بوجود مقاييس «الأطروحة» و«النقيض»، كما تعكس ذلك رواية «ونصيبي من الأفق»(1970) مقابل «بودودة مات»(1962)، و«عائشة» (1982)، مقابل «حليمة» (1964)، على سبيل المثال في تونس، و«الطيّبون» (1971) مقابل «دفنّا الماضي»(1966)، و«الخبز الحافي» (1982) مقابل «في الطفولة» (1957) في المغرب، ونوار اللوز أو تغريبه» صالح بن عامر الزوفري (1982)، مقابل «الطالب المنكوب»(1951) أو «صوت الغرام» (1967) على سبيل المثال في الجزائر. ولعلّ السببَ يعود إلى مكوّنات المؤسسة الأدبية التي أنشأت جهازاً رمزياً ساهم في خلق بنية تحتية فوقية من حيث علامات القراءة وتلقّي النصوص، وهي العلامات التي جعلت أغلب كتّاب الرواية المغاربية يكتبون ضدَ النصوص السابقة وكأنّ الأمر يتعلّق في بعده الحواري التناصي بما أسماه (لوران جيني) «قلق التأثير» (6).

أمّا نصوص الثمانينيات الروائية، فإنّها إلي جانب هيمنة المرجع المباشر وظيفياً وثقافياً. تعكس أفق التجريب على مستوى محاورة الموضوعات والأشكال والفضاءات والشخصيات وذلك في كلّ بلدان المغرب العربي مع تفاوت في التراكم والنسق، من ذلك نصوص «الرحيل إلى الزمن الدامي» (1981) لمصطفى المدائني، و«الموت والبحر والجرذ»(1985) و«النفير والقيامة» (1985) لصلاح الدين بوجاه في تونس، ونصوص : «نوّار اللّوز أو تغريبة صالح ابن عامر الزوفري»(1982)، و«وقائع من أوجاع رجل غامر صوب البحر»(1981)، و«مصرع أحلام مريم الوديعة» (1984) للأعرج واسيني، و«رائحة الكلب» (1985) و«حمائم الشفق» (1986) لجيلالي خلاص، وزمن النمرود(1985) للحبيب السائح، في الجزائر ونصوص : «رحيل البحر» (1983)، و«المباءة» (1988) و«فوق القبور تحت القمر» (1989) لمحمد عز الدين التازي، و«زمن بين الولادة والحلم»(1976) و«وردة للوقت المغربي» (1933) و«الجنازة» (1987) لأحمد المديني، والضلع والجزيرة (1981)، و«الأبله والمنسية وياسمين»(1982)، و«عين الفرس» (1988) للميلودي شغموم في المغرب، ونصوص : «العربة» (1981) لإبراهيم النجمبي، و«المظروف الأزرق»(1982) لمرضية النعاس و«وميض في جدار الليل»(1984) لأحمد نصر، و«الحيوانات» (1984) لصادق النيهوم، و«جرح الوردة»(1984) و«من حكايات الجنون العادي» (1985) لخليفة حسين مصطفى في ليبيا، وأخيراً نصّي : «الأسماء المتغيرة»(1981)، و«القبر

المجهول أو الأصول»(1984) لأحمد ولد عبد القادر في موريتانيا.

ويمكن أن نستخلص بناء على ماسبق ذكره- أنّ الكتابة الروائية المغارية قد تجذرت في بلدان المغرب العربي دون إستثناء وترسخت، وأن نقرّ في الآن ذاته بوجود روائيين- وإن لم يكونوا متفرّغين- يجهدون في سبيل ترقيتها جنساً أدبياً على غرار الشعر والقصّة، غير أن المسألة التي تطرح نفسها تتمثّل في إشكالية القارئ المتلقي على مطلق المستويات، ذلك القارئ الذي أهملته وتهمله كلّ النظريات الأدبية (7)، والنقّاد والباحثين المغاربيين.

1 Greimas (J.A) Courtes (J) : Semiotique Raisonne P233

(2) المرجع نفسه: ص 311

(4) المرجع نفسه: ص234

(5) أنظر:

- الخطيبي (عبد الكبير): الرواية المغربية، ترجمة محمّد برّادة

- العوفي (نجيب): درجة الوعي في الكتابة، دار النشر المغربية الدار البيضاء 1984- 314ص

- الناقوري (إدريس): المصطلح المشترك، دار النشر المغربية الدار البيضاء 1984

(6) GENET (Lorane): Strategie de la forme, in revue "Poetique", numero Special Intertextual ise N 27, Seuil; Paris, 1976

أمين الزاوي

جامعة وهران

الرواية المغاربية ذات التعبير الفرنسي في التسعينات من الحنين المفقود إلى نهوض المنسي

تعود ظاهرة الكتابة الروائية المغاربية باللغة الفرنسية إلى بداية هذا القرن، فقد كانت نتيجة لتمفصلات العلاقة التاريخية بين الخيال المغاربي والفرنسي، وعبره، بشكليه الإستعماري. أولا ثم في شكله الثقافي في مرحلة لاحقة.

مارس الجيل الروائي المغاربي في حضرة الآخر، في خضم سيولة الرواية الكولونيالية بكل تقاليدها التي تأسست على ثلاث نزعات.

أ- نزعة لاتينية école Latiniste

ب- نزعة جزائريانية-مغربانية بـ école Algerianiste.Marocanist

جـ- مدرسة الجزائر-أو مدرسة شمال إفريقيا للأدب -l'école nord Africaine de litterature

يعود بنا التفكير في تأمل اللحظات التاريخية الأولى لتشكل الإنشاء الروائي المغاربي بالفرنسية إلى تصور ذلك الإنسان/ المبدع الذي يشبه التلميذ الخائف من درسي الإملاء والنحو.

لذلك يمكن تسمية هذه اللحظة الإبداعية بـ : لحظة «درس الإملاء» أو«المحاكاة الأسلوبية» والتي تمت عن «زواج الكتابة» حيث كان الأدباء الكولونياليون والكتاب الأهالي يشتركون في كتابة النص الواحد، ويمكن أن نستذكر رواية «أصدقاء الحديقة» المشتركة ما بين روبير

راندو Robert Randau وعبد القادر فكري (إسمه الحقيقي : حاج حمو عبدالقادر، العام 1933 أو الرواية،التي ، كتبها الرسام اتيان ديني (نصر الدين) (توفي سنة 1929) بالإشتراك مع سليمان بن ابراهيم (توفي سنة 1953) بعنوان : (خضراء راقصة أولاد نايل

Khadra La danseuse de Ould-Nail(1916)

إن نصوصا روائية مشتركة وأخرى فردية، كرواية محمد ولد الشيخ (توفي سنة 1939 Myriem dans les palmes (مريم تحت النخيل) شكلت المتن المغاربي الأول الذي تميز على المستوى الجمالي بطغيان سلطة «الديداكتيكية» حيث أن الخيال الروائي والنسيج النصي كانا يتأسسان قاعدة «المقايسة» و«memetisme» لنص كولونيالي له تصوراته عن الإنسان المغاربي، تلك التصورات التي تنتجها الإيديولوجيا الكولونيالية والتي ترى الإنسان الإفريقي والعربي بعين «اكزوتيكية» (exotique) اغرابية، تحقيرية ومتخفية.

إن وضعية هذه الموجة الأولى التي يمثلها : محمد ولد الشيخ وجميلة دبيش في روايتها سنة 1955، وسليمان قايد وأحمد الصفريوي برواياته le chapelet d ombre سنة 1945، La boite a merveille و La maison de servetude-. 1954 ومالك واري ب Le grain dans 1973. Bou- le meulel 1956 ورابح زناتي El-Anouar1945 و طاوس عمروش (عمروش ماري لويس) إن وضعية هذه الموجة تشبه حالة النساخين لأساليب الكتابة الروائية التي مارسها لويس برتراند Louis Bertrand -1941) (1866 وروبير راندو (1873-1950) وغابرييل أوديسيو (G.Audisio) وإيزابيل ابرهار Isabelle-Eberhardt (1877-1904) وإتيان ديني وپول بيللا (Paul Bellat) وإيمانويل روبلس، وفرانسوا بونجو(François Bonjean) صاحب (Confidence d'une fille de la nuit) 1942، وجان بوميي (Jean Paumier) وإليزا رايس(Elissa Rais) وجورج مان(Georges Manne) صاحب رواية (Le Hakem au bernous bleu) وألين دولانس (Aline Delins) صاحبة : (Femme du Maroc) 1921 وHarem Entawert Derrier les vieux) (murs en ruine 1923

كانت كتابة هذه الموجة من الروائيين (الأهالي) (Indigne) تتميز بنسخية واضحة، قدمت الإنسان المغاربي في صورته الفلكلورية السياحية الإستهلاكية، كما أنّ النص نفسه من حيث البناء الجمالي لم يتخلص من كتابة مغامرات مبسطة وتافهة وحكايات ودسائس غرامية بين «الأهالي» و«الفرنسيات»، أو بين «الفرنسيين» و«المسلمات»، وإذا الإنسان المغربي رجل غريزي ساذج طيب وخبيث ودموي.

لقد كانت هذه الموجة من الكتاب متوجهة إلى «الآخر» تريد أن تشعره أولا بأن الأنتلجانسيا الأدبية الأهلية قادرة على الكتابة التي هي ظاهرة حضارية، لكن الهموم والمشكلات المطروحة في النصوص كانت تمليها رغبة (الآخر) (القارئ) الذي يريد أن لا يتعدى هذا المغاربي إطار أن يكون موضوعا «للتسلية»، و«الفلكلور» بمفهومه الإستهلاكي التحقيري.

الأدب الروائي الوظيفي الوطني وتأسيس الخطاب المضاد :

بدأت الحركة الروائية باللغة الفرنسية في المغرب العربي تؤسس لنفسها متنا هو مرآة لذاتها، لطموح الإنسان في هذا الشمال الإفريقي، الذي بدأت الحداثة تهزه على لعلعة مدافع هتلر، وتأسس الحركات الوطنية، وسقوط «العشيرة»، و«الدم» و«القبيلة»، أمام مفاهيم المعاصرة.

كان على منتجي الرواية، وجموع الأنتلجانسيا، خلق مسافة لتأمل التاريخ ونقد الذات، ونقد الآخر، فمن خلال هذه المسافة وفي ظل هذه المساحة بدأ الإعلان عن نص روائي جديد، يبشر بإنسان جديد وبعقل جديد، قلب موازين البطولة الروائية، فإذا كان "الآخر" الفرنسي هو المركز في الرواية الكولونيالية، و"الأنا" أي"الأهلي" هو الهامش، فإن الرواية/النص الجديد سيعمل على قلب ذلك، وهذا إنجاز، لايمكن تصور حجمه إلا باستعارة الميكانزمات والآليات التاريخية في نهاية الحرب الكونية II، وفي النص الجديد تأسست رؤية جديدة، بمعنى ولد إنسان جديد، وعليه أصبحت معادلة الروائية كالتالي :

1-الأنا الأهلي هو صاحب الكلمة، أي هو منتج الكلام عن الآخرين، أي أصبح بؤرة إنتاج الرؤى والأفكار، أي أن تحول إلى «المركز»، في حين أصبح «الآخر» الفرنسي.. في الهامش، أي هو الذي ينشئ عليه الكلام وبمعزل عن سلطته المباشرة.

لم يتحقق ذلك إلاّ لأن الروائيين استطاعوا أن يؤسسوا عقدا ثقافيا مع التاريخ المغاربي مع «الأنا» المغاربية، وبالتالي إعادة النظر في مفهوم الكتابة ومفهوم دور الأنتلجانسيا الإبداعية.

كانت الوطنية، ليست مفهوما سياسيا بسيطا كما قد يبدو لنا الآن، بل كانت مدرسة جمالية أيضا في الأدب والرواية بشكل خاص، ففي الوقت الذي بدأت المدرسة "الجزائريانية-المغربانية" (Algerianiste-Marocaniste) تبحث لها عن منفذ لإنقاذ نفسها أمام زحف التاريخ وفيضان الوعي الذي حملته الحرب II والأفكار الماركسية والوجودية للمغرب العربي، وذلك بانخراطها في عملية بحث عن إيديولوجيا جديدة كفيلة بقطع

العلاقات النصية مع المتن الروائي المقبل ٤٥، وذلك بتنمية وترويج نزعة «انسانوية» قادها «ألبير كامو» (Albert Camus) (1960-1913) وروبلس وجول روا (Gules Roy) وفرانسوا بونجو، وهي نزعة أدبية تدعو إلى «وجودية» بنوسطالجيا متوسطية وبفكر غامض عن مفاهيم أساسية وجوهرية كالحرية والعدالة، لقد كانت غير قادرة بحكم انخراطها في فلسفة لم تتمكن من قراءة «الأنا» المغاربي في علاقته "بالوطنية" و"الحرية" على الفهم الجيد للدرس الجديد في التاريخ والإنسان صانع التاريخ، وكذا لم تتمكن من قراءة موضوعية لصعود صوت روائي جديد هو صوت المدرسة المغاربية في الرواية، صوت يحمل قيما جمالية وأفكارا جديدة عن علاقة المستعمر بالمستعمر عن علاقة الغالب والمغلوب. (من ابن خلدون إلى فرانز فانون).

أمام سيولة الإنتاجات الروائية لمدرسة الوطنية في الرواية المغاربية، وبداية تشكل ظاهرة التراكم وإعادة التراكم، تراجعت إيديولوجية «العذاب» و«الحنين» (رواية الغريب لألبير كامو) ذات النزعة الطبيعية المفتونة بنوسطالجيا البحر والشمس وبرتقال بوفاريك وزهور بليدة ونبيذ معسكر وتمر بسكرة، وهي القيم نفسها التي ملأت موجة الكتابة الكولونيالية في بداية القرن وهي تحمل هاجس البحث عن «مشرق جديد» عن «ألف ليلة وليلة» عن إنسان مغاربي يشبه «علاء الدين»... من خلال نشيد كولونيالي للصحراء والأرض القفر المليئة بالديناصورات والأسود والكائنات الخرافية كما هي في أوهام الإيديولوجيا الكولونيالية.

إن القلق والغموض والنوسطالجيا التي ملأت كتابات: كامو، رامو، روبلس، بيلا، بونجون، وغيرهم قابلها خطاب روائي آخر مؤسس على تقاليد الأدب الإنساني: فكان جيل 52 الأدبي: محمد الديب/ بلزاك الجزائر، وكان كاتب ياسين: جيمس جويس أو دوس باسوس، وكان مولود معمري ومولود فرعون وإدريس شرايبي: تولستوي وكان ألبير ميمي ومراد بوربون: غوركي... لقد كانوا جميعا وهم يستندون إلى قيم الآداب الإنسانية وإلى قيم الحرية، يشيدون تقاليد القطيعة الجمالية والفكرية مع أدب التحقير والغرابة والنوسطالجيا والإنسانوية الغامضة.

شكل سيل الروايات المغاربية، فرصة للمبدع كي يعيد للذات «الأهلية» (Indigne) تاريخيتها ويخرجها من خانة التحفية والغرابة، وفي هذا السياق وعلى هذه القاعدة الفكرية ظهرت كتابات روائية مؤسسة داخل ولأجل سيكولوجية الإنسان المغاربي المقهور، فكانت روايات:

-محمد الديب: الدار الكبيرة (52) الحريق(54) مهنة الحياكة(57) صيف

إفريقي(59)

- روايات مولود فرعون : ابن الفقير (50) والأرض والدم(58) والدروب الوعرة(57)

- وروايات ألبير ميمي : آثار (55) وتمثال الملح(63)

-وروايات إدريس شرايبي : الماضي البسيط(54) والتيوس(56) والحمار(56)

ورواية كاتب ياسين نجمة (56)

وروايات مالك حداد : الإنطباع الأخير(58)

سأهبك غزالة(59)

التلميذ والدرس(60)

رصيف الأزهار يجيب(61)

وروايات مولود معمري : الهضبة المنسية (52)

سبات العادل (55)

وروايات مراد بوربون (المؤذن)(68)

وهنري كريا : جمال 1961

لقد كانت استراتيجية الكتابة في ظل المدرسة الوطنية للآداب، هو أن يكون الأدب وسيلة للكفاح، لإعادة القيمة لذات منكسرة مهزومة ومهمشة وممتحفة، إنها كتابة هدفها تحويل المركز إلى هامش والهامش إلى مركز

وإذا كنا من موقع المعاينة الجمالية الروائية، سؤمن بأن الحس الوطني القادم من هيمنة «الشعبوية» كإيديولوجية ضاغطة في منطقة المغرب العربي (1939=1967) أثر على النص بوصفه كائنا لغويا وعالما له خصوصياته الملتصقة به عضويا، الأمر الذي جعل مجموعة من الروائيين إما التزام الصمت ومغادرة الكتابة (مالك حداد) أو البحث عن فلسفة جديدة للكتابة، تخلص الرواية من الجفاف الذي لحق بمفاصل النص فالأفكار ليست وحدها هي التي تصنع أدبا جميلا، من هنا كان محمد ديب أول روائي مغاربي بحث عن إعادة ترميم وتجديد أدواته الفنية، والعمل على إخراج الرواية من مأزق الوظيفة الشعبوية، وهو حتى الآن لايزال يعي جيدا مسألة البحث والتخريب الذي على الروائي أن يمارسها باستمرار في الكتابة :

لقد كانت رواية من الذي يذكر البحر qui se souvient de la mer 1962 انقلابا جماليا مغاربيا، لقد خرجت الكتابة (الديبية) (نسبة إلى ديب) من العباءة البلزكية، في اتجاه صياغة طرق كتابة رؤيوية جديدة قائمة على الحكم كبديل لـ«الوقائعية» و«التوثيقية»، إن دخول الرواية ورشة الأحلام مع محمد ديب في «من الذي يذكر البحر» و«الجري على الشاطئ القفر» (Cours sur la rive sauvage) انقذ المتن المغاربي بالفرنسية من إيديولوجيا الوظيفة وادخل الروائيين في مغامرة مع العالم والكتابة

مغامرة العجز

ومغامرة الإستمرار.

إن الشاعر والروائي المغربي عبد اللطيف اللعبي، في «تجاعيد الأسد» و«مجنون الأمل» والروائي رشيد بوجدرة في «التطليق» و«ألف عام من الحنين» و«ليليات إمرأة أرق» و«معركة الزقاق»، وادموند عمران المليح والطاهر جاووت في «الباحثون عن العظام»... مارسوا عملية اثراء تقاليد الكتابة الروائية عند محمد ديب وكاتب ياسين في مايتصل باستراتيجية توليد الأحلام، وعلى الرغم من الإحالة على الواقع والتاريخ والأتوبيوغرافية في نصوص (اللعبي وبوجدرة) إلا أن الكتابة كانت هي المركز والواقع هو الخطوة الثانية.

ومع تعميق هذه التجارب كان المغاربة يؤسسون نصاً للحيرة وحيرة للنص.

التسعينات : نهوض المنسي، نهوض الأدب الكولونيالي

تمارس المؤسسات المتحكمة في آليات تصنيع الآداب في فرنسا، توجيها محكما ومدروسا تجاه الكتاب المغاربيين من الجيل الجديد، وحتى من بين أسماء الجيل الأول جيل 52 الأدبي، فبقصد ضمان ترويج الكتاب داخل المجتمع الفرنسي والمجتمعات الفرنكفونية الغربية، وبقصد تحقيق الرواج والإستثمار "الجيد"، فإن على الروائي أن يكتب الرواية ضمن شروط السوق الموضوعة مسبقا، فلكي تقبل دار نشر فرنسية مخطوطا على الروائي أن يتناول الموضوعات التي تقترحها عليه الدار.

لقد كرست المؤسسات المتحكمة في رأسمال صناعة الكتاب في أوروبا صناعة مدرسة جديدة في الأدب المغاربي، هذه المدرسة هدفها الأساسي العودة إلى امتاع وادهاش القارئ الأوروبي.

لم يعد يهم دور النشر في باريس نشر روايات المرارة الإجتماعية والسياسية المغاربية، لقد شرعت مؤسسات النشر فاتورة من موضوعات محددة على الروائي إن يتناولها في نصه.

لقد عدنا مرة أخرى ونحن في نهاية القرن، إلى وضعية التتلمذ التي انطلق منها النص المغاربي بالفرنسية في بداية القرن، فإذا كان الروائيون المغاربيون في الفترة ما بين الحربين وحتى الحرب الجزائرية، قد تتلمذوا مباشرة على صناع الرواية الكولونيالية، فإن الروائيين المعاصرين يعودون الآن لاستثمار أساليب وطرق الرواية الكولونيالية والفن التشكيلي الكولونيالي في نصوصهم.

إن هيمنة الوعي الشقي، وانسداد أفق الحياة، والقطيعة مع الواقع في تسويته الكبرى هو الذي يجعل كثيرا من النصوص الروائية تتكئ على نصوص أو لوحات لمبدعين

استعماريين يعودون إلى نهاية القرن الماضي بداية الغزو حتى بداية استقرار الرأسمال الزراعي والمدني الكولونيالي، إن نقلة لدى آسيا جبار تقفز بها من رواية Les enfants du nouveau monde، بقيمتها الجمالية المنخرطة في سياق جماليات الأدب الوطني المتموقع في سياقات الإيديولوجية الوطنية بكل تنوعاتها، إلى نص ينتمي إلى متن جمالي كولونيالي متمثلا في الروائي والرسام أوجين فرومنتان E.Fromentin إذ أننا نلمس بصمات واضحة لروايته Une année dans le sable، (1859) على نصها 'L'amour, la Fantasia' 1985.

والأمر نفسه نلمسه لدى الكاتبة والروائية ليلى صبار إذ أننا نلمس في نصوصها حسا انبهاريا واغرابية (exotisme) قادمين من تقاليد الكتابة الإستعمارية الباحثة عن ألف ليلة وليلة في الواقع الجغرافي وفي الإنسان المغاربي.

إن les carnets de Sherazed، (1985) الذي هو نص موصول بوضوح بنصها الأول Sherazed، 1982والذي تستعرض فيه المشرق الذي هو المغرب العربي -لا فرق- من خلال عين سائحة مستشعة، فهي لا تعدو تكتب أدب البطاقة البريدية الجديدة، وعينها لاتختلف عن عين الرسام «ماتيس» أودولاكروا، في لوحته (Les femmes d'Alger)

إن أدب البطاقة البريدية من خلال نصوص آسيا جبار وليلى صبار والطاهر بن ميلود مع الإحترافية الهندسية الجمالية الكبيرة لهذا الأخير، يعكس بقوة خضوع الكاتب إلى الوضعية التي قدمتها له دار النشر، والتي هي ولادة حنين إلى تحويل الكائنات الجنوبية إلى متعة ومتحف.

إن "الجنس" بمفهومه "الجنسوي" والفلكلور لمفهومه (الفلكلوري)، و"الصحراء" بمفهوم (القفار والخلاء والمغامرة) والدين الشعبي، (والختان والزواج والحفل المغاربي) كلها موضوعات ينتظرها القارئ الأوروبي في كتابات المغاربيين، إنها شرط الكتابة وشرط النشر وشرط الزواج.

إذا كان الكتاب الفرنسيون في العهد الإستعماري قد جاؤوا إلى المغرب العربي أو ولدوا فيه، فأسسوا تقاليد جمالية لأدب كولونيالي، فإن أسماء كثيرة رحلت إلى الغرب كي تكون هي العين التي تعيد لهؤلاء مافقدوه على الأقل على مستوى الكتابة/ أعلم.

الصحراء : الحنين المفقود

الصحراء كفضاء مبهر للآخر، تمثل حضورا عنيدا في رواية التسعينات، سواء لأسماء قديمة أو لأسماء الجيل الجديد، إنها سند عناوين الإثارة في القراءة الأوروبية، فمن المرحوم الطاهر جاووت L'invention du desert، مرورا بـطفل الرمال، وليلة القدر، للطاهر بن جلون إلى

«Desert»، لألبير ميمي إلى «شرف القبيلة» لرشيد ميموني إلى آخر رواية لعميد الرواية المغاربية (محمد ديب) (Desert sans detour) (82) والتي كتبها بعد ثلاثية الشمال «سطوح ارصول (Le Terasse d'orsol 85) (Sommeil d'eve) و(إغفاءة حواء) و«neige de marbre» (ثلج من رخام)، إن الجغرافية أي الفضاء ليس بريئا، وإيحاءات الصحراء هي استنهاض لذاكرة الأوروبي، في المغامرة، استنهاض لتاريخه، لأحلامه، وأحلام الأجداد الذين انهزموا.

الصحراء حمّام الشمال، قول مؤسس من الجنوب للشمال، لأجل لذته ومتعته وأهوائه، إن الكتابة عن الصحراء تقفيص للصحراء التي تمتد هاربة من الشمال، فمن يا ترى يحرر جنة الصحراء.

من يبدأ من «مدن الملح»؟!

الراوية وفعاليات القص قراءة في رواية «ليلة القدر» للطاهر بن جلون

الطاهر روابنية
جامعة عنابة

المقدمة

إن كل حـديث عن التحليل السيميائي أو السيميوطيقي للأدب، لابد أن ينطلق أساساً من المنجزات، التي انتهت إليها الدراسات التأملية في ماهية العلامات، منذ بداية القرن العشرين، عند كل من الفيلسوف الأمريكي تشارلز سوندرز بيرس، وعالم اللغة السويسري فردينانددي سوسير، حيث شكلت دراسات كليهما من هذا المجال اتجاهاً متميزاً ؛ فحينما يحاول بيرس تحديد ماهية العلامة ودرس مقوماتها، مركزاً على مجال المعاني، نجد سوسير يهتم بوظيفة العلامة من عمليات الإتصال ونقل المعلومات من منطلق لغوي، على اعتبار أن النظام اللغوي يعد أرقى الأنظمة الدلالية.

وعلى الرغم من عدم الإتصال الشخصي بين الرجلين، وبالتالي عدم إطلاع أحدهما على فكر الآخر، فإننا نجدهما قد التقيا في الكثير من الهموم النظرية ؛ ومن أمثلة هذا اللقاء تأكيدهما على البعد الإجتماعي للدليل، الذي نجده صريحاً عند سوسير، وضمنياً عند بيرس(1) ؛ وقد أدى تطور البحوث والدراسات في هذا المجال إلى ظهور خلاف مركزي بين اتباع كل من الرجلين، أي بين سيميائيات اللغويين، التي تهتم بوصف أنظمة التواصل، وبين سيميائيات المعنى،

التي تهتم أساساً بتشكيل الدلالة؟ أي أن الإشارة لابد أن تحيل إلى موضوع، وهذا الموضوع يعتمد على ماله من خلفية لدى مفسري الإشارة، مما يجعل محور الدلالة في مجال سيميائيات المعنى، الشيء، أي الموضوع(2) كما يلاحظ أن السيميائيين المتأخرين من أمثال بارت، قد نادوا برفض فكرة وجود ارتباط منطقي بين الدال والمدلول، وهم في هذا يسيرون في ركاب سوسير، الذي يُعد أول من نص على أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية.

وانطلاقاً من محاولة بارت المطابقة بين اللغة كنظام- والأنظمة غير اللغوية، نجده يحاول أن يعاكس مقولة سوسير حول علاقة اللسانيات بالسيميولوجيا، إذ عد اللسانيات جزءاً من علم السيميولوجية، بينما عدد بارت السيميولوجية جزءاً من اللسانيات، وقد أصبح هذا التصوير فيما بعد قناعة مشتركة عند السيميائيين الفرنسيين، إذ وصفت كرستيفا هذا الإنقلاب بأنه إصلاح أساسي في الصياغة السوسيرية(3). وتبعاً لذلك فإن كريستيفا بوضعها كتاب السيميائيات التحليلية(4)، تكون قد تجاوزت السيموطيقا البنوية، ذلك أن نشاط السيميائيات النصية يتجاوز الجملة إلى الخطاب، بحثاً عما تسميه كريستيفا بالإنتاجية النصية(5)، أي إنتاج المعنى، وهو نفس ماانتهى إليه تودوروف في حديثه عن وظيفة الخطاب الأدبي من أجل تحديد المعنى الأدبي. وعموماً فإن التحليل السيميائي للنصوص الأدبية، قد أصبح يهتم أساساً بالبحث في الكيفية التي قال بها هذا النص ماقاله(6)، وانطلاقاً من كون النص بناء كلي له نظامه الداخلي الخاص، الذي يحكمه ويميزه عن بقية الأنظمة الأخرى، ومن هذا المجال يرى غريماس أن التحليل السيميائي للنص يتمركز حول مستويين، مستوى البنية السطحية، ومستوى البنية العميقة(7)، وأن المجال السيميائي الذي عرف اتساعاً وتطوراً في السنوات الأخيرة، هو مجال التحليل السردي للخطاب(8).

وإذا كان كلود بريمون يرى في هذا المجال أن الدراسة السيميائية للقص يجب أن تنقسم إلى قسمين: تحليل تقنيات السرد من ناحية، والبحث عن القوانين المنظمة للعالم المحكي من ناحية أخرى(1)، فإن غريماس لا يقف عند حدود اعتبار الخطاب القصصي بنية سردية كامنة وقائمة بذاتها، بل نراه يصر على أهمية عملية التواصل، ولذلك نراه يحاول في دراساته للنصوص السردية أن يتتبع مسارات المرسل أو المرسلين عبر السياق القصصي، من أجل تحليل منطق العلاقات الممكنة بين الشخصيات في العالم المحكي.

وقد أسهم تطور الدراسات والبحوث في مجال السيميائيات السردية في أوربا وأمريكا في إثراء التصور

التداولي، الذي يعد تجاوزاً للنموذج التواصلي، حيث يتضح من خلال هذا التصور أن النص السردي يتسم بتفاعل دينامي بين مستويات مختلفة، يمكن بلورتها من خلال العلاقة الجدلية بين الكتابة والقراءة والرواية والتلقي.

المتن

قبل البدء نشير إلى أن الجدل الذي ظل قائماً حول علاقة الرواية المغاربية المكتوبة بالفرنسية بالأدب العربي المغاربي، قد حسم نهائياً، إذ عدت هذه الرواية جزءاً مكملاً للإبداع الأدبي الفرنسي، على أساس أن اللغة الفرنسية «وسيلة التعبير» هي الفكر الفرنسي في مرحلة ما؛ وهي عند الكتاب المغاربيين تجسد علاقة هذا الفكر بمستعمارته القديمة، ولذلك فإن تكريم الطاهر بن جلون عن روايته «ليلة القدر»، هو تكريم للإبداع الأدبي الفرنسي في حركية تطوره وانفتاحه على عالم الآخرين، الذين يشكلون بالنسبة للمتلقي الفرنسي حالة استثنائية مثيرة للفضول.

وإن رواية مثل «ليلة القدر» الطاهر بن جلون، وقد ترجمت إلى اللغة العربية في إطار ماتسمي بعض دور النشر المغاربية بعودة النص. لتعد بحق تجربة متميزة في الكتابة الروائية- على الرغم من أن الكثير من الدارسين يعدون الترجمة خيانة- إلا أن محمد الشرقي مترجم هذه الرواية- قد استطاع أن يسهم في إبداعها ثانية؛ بحيث لايستطيع المتلقي من قراءته لهذا النص ووصفه وتفسيره ومحاولة تأويله كبني دالة؛ أن ينتبه إلى أي تعسف أو تكلف في الترجمة، سواء من حيث السياق العام الذي يتشكل من فعاليات القص، أو من حيث البنية العميقة، التي تمتلك إمكانات البوح والتأويل، إذ يمكن أن نعد هذه الترجمة إعادة كتابة وإنتاج للنص.

1 العنوان وفعالية التناص. لعل أول مايستوقفنا في قراءة «رواية ليلة القدر» عنوانها، بما يتوفر عليه من طاقات تعبيرية وإيحائية كامنة، ذلك أن مثل هذا العنوان يجعل النص الروائي كفعالية إبداعية ينفتح على عدة مستويات من سجلات الكتابة(2)، ينطلق أولاً من سياق خطاب معجز، هو القرآن الكريم، لينفتح على تراث ثقافي واسع بجميع أنماطه الشعبية والدينية والفلسفية، ويتعانق ثانيها مع منجزات الكتابة الروائية الحداثية، التي أسهمت في تحرير الخطاب الروائي من المواصفات الخطية التقليدية، وجعله قابلاً لعدة تحولات أحدثت خلخلة في المتخيل الروائي بحيث أصبح قابلاً لأكثر من رؤية أو منظور، ومتفتحاً على أكثر من تفسير أو تأويل.

وانطلاقاً من هذا المنظور فإن العنوان في أي نص أدبي يشكل «عتبة للقراءة، أو لافتة إشهارية، بإمكانها إعطاء النص قيمة جمالية أو فكرية أو إسقاطها عنه»(3)، وعليه فقد جاء عنوان، رواية «ليلة القدر» متصدراً

عملية الكتابة/ القراءة كعلامة دالة على علاقة تناصية تمنح مثل هذه الرواية إمكانية الإمتداد في أعماق الواقع، والتوغل في أقصى أغوار موروثه الثقافي. وإذا تعلن رواية ليلة القدر عن هذه العلاقة التناصية، فإنها تسعى من وراء ذلك إلى إقامة علاقة تواز ومعارضة مع النص القرآني، فيكون هذا العنوان في آن إعادة قراءة للنصين (الغائب والحاضر) وامتداداً وتكثيفاً ونقلاً وتعميقاً، حيث يتسنى بعد ذلك الوصول إلى إنجاز حوار مفتوح قد لايتوقف، أو ينتهي بين الذات والتاريخ.

وإذا أمعنا النظر في عبارة «ليلة القدر» نجد أنها عبارة ساحرة وخادعة في الوقت نفسه، تتوفر على طاقات تعبيرية وإشارية لاتقيدها حدود المعاني المعجمية، فهي من ناحية تضرب في أعماق التراث الثقافي العربي، الرسمي منه والشعبي، وتحاول أن تبوح بمكنونه، وتشكل من ناحية أخرى طاقة مولدة لشحنات ترميزية، ومعان شتى متجذرة داخل النص الروائي، ومكونة لعلائقه الخفية، أين يتموضع الزمن بكل أبعاده، الميثولوجية والواقعية، حيث يتأسس في رحم الماضي، ثم ينبثق في الحاضر معانقاً لحركة الشخصيات وموجهاً لمسيرتها نحو مصير، تنسج خيوطه يد القدر، على ركح مايكاد يتسع ليبلغ مداه، حتى يضيق ليصبح دهليزاً في سجن قديم، كل مافيه يثير القرف والغثيان، ويوحي بالعزلة والبوار.

وإن علاقة التناص في هذا العمل الروائي لاتقف عند حدود عنوانه، الذي مايفتأ يلح علينا بأن هذه الرواية تحاول عبره أن تقيم جسوراً تعبيرية ودلالية مع الجذور التراثية للقص العربي- إذ نجد مجموعة من العناوين الثانوية الأخرى، تتصدر أجزاء الرواية أو فصولها، وكل منها يشكل علاقة دالة، تسهم في إضاءة الكثير من جوانب المتن الروائي، وهي بذلك تشبه علامات المرور المزروعة على جانبي الطريق من بدايته إلى نهايته أو إلى مالانهاية له ، أغلب هذه العناوين ذو طبيعة تناصية، بعضها وثيق الصلة بعناوين لنصوص تراثية «ليلة القدر»، الروض العاطر، الرسالة، الجحيم»، وبعضها الآخر وثيق الصلة بمحتوى الفصل أو الجزء الذي يتصدره، وتتوفر هذه العناوين على قدرات ترميزية كثيفة، وتشكل بؤراً للتمعني والتدال داخل النص الروائي، وذلك من أجل منح هذا النص إمكانات قرائية متعددة.

أ. الراوي وفعالية النص: إن أول مايلاحظه قارئ الروايات الحديثة، أنها أصبحت تهتم بالدقة لا بالوضوح، وبمغامرة الكتابة، لابقص المغامرة، بحيث يتحول النص الروائي في الوقت نفسه إلى النص وخلق النص، حيث يطل شبح الراوي في مستهل النص الروائي، لينبه القارئ إلى الجهد والعنت الذي لقيه في جمع شتات

مغامراته ليؤلف منها نصاً روائيا متميزاً، وهو لايفتأ يذكره بجهوده وبفعاليته، وبأنه يشمل بعباءته السردية كل شخصيات الرواية الاخرين على مدى الحيز النصي للرواية منذ انطلاق الكلم في أول النص سرداً وسحراً وبحثاً إلى أن توقفت آلة السرد حينما آلت الرواية إلى نهايتها، وكان الوقت فجراً، فكان هذا الراوي كشهرزاد في الليالي.

هذا النوع من النصوص الروائية تحتاج قراءته إلى درجة، وإلى قراءة إبداعية تعتمد على الطاقة التخييلية للإشارة في تلاقي بواعثها مع بواعث ذهن المتلقي، حيث يصير القارئ المدرب هو صانع النص(3).

وضمن هذا المنظور بدأت تتأسس علاقات جديدة ومتميزة بين من ينتج النص ومن يتلقاه، وتعددت الآراء في هذا المجال، وقد غلب على هذه الآراء الإصرار على ضرورة التمييز بين المؤلف المجرد منتج العالم الروائي، والممثل للصورة الأدبية المسقطة عن ذات المؤلف الواقعي، أي أناه الروائية الثانية(4)، وبينها وبين السارد أو الراوي، الذي يعد شخصية مختلفة تنتمي إلى العمل الأدبي في جملته وتبقى متميزة عند المؤلف المعروف. وكذا عند المؤلف الضمني أو المجهول، ولذلك فإن المؤلف الضمني لا يمكنه أن يتدخل بشكل مباشر وصرح في عمله الأدبي كذات متلفظة، بل يمكنه فقط أن يستتر وراء الخطاب الإيديولوجي للسارد الخيالي، وفي هذه الحالة لايكون المؤلف الضمني، هو من يتكلم، بل السارد(5) وبين هؤلاء جميعاً وبين القارئ الواقعي غير المحدد من حيث الزمان والمكان والإهتمامات الثقافية والأيديولوجية، إذ القراء «كمتلقين... يتغيرون عبر التاريخ، مما قد يؤدي إلى تلقيات جد مختلفة، بل ومتضاربة لنفس العمل الأدبي» (6)، ثم أخيراً التفريق بين القارئ الواقعي والقارئ المجرد، أو المسرود له، حيث يعد القارئ المجرد صورة للمتلقي المثالي المفترض والملتمس في العمل الأدبي، والقادر على تحقيق قراءة فعالة، تتجسد من خلالها البنية الإجمالية للعمل الأدبي في بعدها التأويلي والإيديولوجي(7).

وقد انطلق الطاهر بن جلون في إبداعه لرواية «ليلة القدر» وهو يعي هذه الإشكالية، ولذلك فنحن كقراء، حينما نحاول أن ندلف إلى عالم هذه الرواية يواجهنا عنوانها الساحر، وكأنه يدعونا أن نجيد الإستماع لصوت الراوي وهو ينقل إلينا الأحداث والمغامرات التي عاشها ودونها في ذاكرتها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن نتدبر أمرنا من أجل الغوص في كنه الكتابة، إذ أن مفهوم الكتابة الإبداعية «قد بدأ يتجاوز مدى اللغة ويفيض عنه»(8)

ويبدو أن انشغال الطاهر بن جلون بالبحث في العلاقة بين الراوي أو السارد والمؤلف في الرواية الحديثة قد

جعله يجبر أكثر من ديباجة في هذا المجال، وكأن لسان حاله يقول مع كريزنسكي : «إن العلاقة مؤلف/ سارد هي علاقة مركبة تلعب في الآن ذاته على التطابق، والتماثل، والإختلاف، والتعارض، والتعاطف، والنفوذ، والسخرية، والتجاوز، والإدراج والإشتمال، والإقصاء والمشابهة والتجاوز، باعتبارها توترات جدلية ممكنة بين تنظيم العوالم السيميائية من طرف المؤلف، وبين اتمامها من طرف السارد»(9)، ولذلك تواجهنا شخصية الراوي في الديباجة الإفتتاحية وهو يقدم اعترافاته للقراء، قصد تعميق الإيهام بواقعية مايروى أو يُقرأ، وكأنه يقول إن عملية القراءة أو الرواية هي نوع من التشكيل الجديد لواقع مشكل من قبل، هو الواقع المروي، أو الذي يحاول أن يبوح به النص.

وتتصدر هذه الديباجة عبارة «مايهم هو الحقيقة»(10)، وهي عبارة فيها الكثير من التماهي، كما تدعو إلى الكثير من الجدل، حول مفهوم الحقيقة المتوخاة إذ شتان بين حقيقة كل من الكتابة والرواية والحكاية، على الرغم من أن كل أثر أدبي إنما «ينشأ ويتنامى ويستقيم مكتملاً بدءً من عمل الكتابة»(11)، وأن الكتابة كخطاب سردي، تفترض وجود شخص (السارد) يضطلع داخل الخطاب بنقل الرسالة السردية، وبهذا تكون الحقيقة التي يلح عليها المؤلف في افتتاحية النص الروائي متمثلة في البحث عن سند، يمس رواية، وكأنه بهذا يريد أن يقول إن الحكى مغامرة صعبة تحتاج إلى صوت متميز «ينهض في النص الروائي بدور المنظم للعلائق بين الوعي الفردي والوعي الجماعي، بين النزوع الرمزي لدى الجماعة، وبين رمزية الواقع ورمزية اليوطوبيا»(12)، ولهذا فإن هذا الصوت ينطلق منذ الصفحات الأولى من الرواية رافعاً عقيرته «أيها الأخيار! ماسأرويه لكم يشبه الحقيقة، لقد كذبت، أحببت وخنت، عبرت البلاد والقرون، وغالباً مانفيت نفسي، وحيدة بين الوحيدين، أدركت الشيخوخة غب نهار خريفي، وإذا ارتد الوجه إلى الطفولة، أود قول هذه البراءة التي حرمت منها، تذكروا!.. كنت أعلم أنني باختفائي أترك ورائي مايغذي أغرب الحكايات. لكن بما أن حياتي ليست حكاية، حرصت على أن أصحح الوقائع وأفشي لكم السر المصون تحت جو أسود، في دار عالية الجدران، داخل درب مغلق بسبعة أبواب»(13)

وبعد الحديث عن ثنائية المؤلف/ السارد يوسع ابن جلون مجال حديثه عن تحولات الكتابة وعلاقاتها بفعاليات القص، إذ نجده يفرد مدخلاً ثان بعد الديباجة، بعنوان «حالة الأمكنة»، يتحدث فيه عن القص، منطلقاً من الوضعية التي آل إليها القص الشعبي في ساحات مراكش العتيقة، وكيف اهتزت علاقة الراوي

الشعبي بمتلقيه، فلم تعد سروده تروق المستمعين، أو تثير دهشتهم، أو تحرك شفقتهم، وأصبحت مفتقدة لعناصر التحضير والإثارة، فحينما توسط الراوي حلقة القص لم يطلب منه -كالعادة- أن يشرع في السرد، حيث يكون السرد في القص الشعبي كما يرى كليطو- في الغالب- جواباً عن سؤال، أي تلبية لرغبة أو طلب (14)، وهذا في حد ذاته كاف لإشعاره بالفشل وتحسيسه بالموت، إذ أن سروده أصبحت لاتستحق أن تروي، ولذا عليه أن يغادر الساحة «اختفى الراوي من جديد بعد اعترافه لأحد حاول استقاءه أو مناقشته، كان قد نهض جامعاً مخطوطه الأصفر المغسول بالقمر ومن غير إلتفات غاص عن الحشد ويعدّ هذا التغييب التلقائي للراوي الشعبي في المجتمع المغربي الحديث علامة (15) ودليلاً على أن جمهور المتلقين قد فقدوا حاسة الإصغاء، وأن أحداث الواقع المرير استغرقتهم، وأبعدت بينهم وبين الماضي والتاريخ، فلم تعد حلقات القص تشدهم، حينما أحسوا بأن الرواة أيضاً أصيبوا بفقدان الذاكرة: «لم تعد لديهم ثقة في هذا الرجل الذي كانوا يشربون أقواله في سالف الزمن، لقد كانوا مقتنعين بأنه فقد الذاكرة، وأنه لايجرؤ على الإعتراف بذلك، إنه بالتأكيد راو بلا ذاكرة، ولكن ليس معنى ذلك أنه بلاخيال(16). وبعد هذا الإستطراد الذي استطاع الكاتب بواسطته أن يكسر المقدمات والبدايات

الخطية، التي يدخل من خلالها الكتاب إلى المتن الحكائي لنصوصهم الروائية، نستطيع أن نخلص إلى أن علاقات التواصل على مستوى الخطاب القصصي، قد تغيرت، ولم تبق على حالها، فقد انحسرت الرواية الشفوية، وعوضتها الكتابة، حينما عوض التخييل الذاكرة.

وإن الحديث عن التخييل يجرنا إلى الحديث عن الإيهام والإختلاف والإختراع في الكتابة الروائية الحديثة، أو عما يسمى بالألعاب الكتابية، وهو مايجعلنا نقر سلفاً، أننا مقبلون على قراءة رواية تحاول أن تخلق وقعاً قصصياً مايكاد أن ينطلق من التراث حتى يتملص منه ليؤسس في ساحته نقيضه، ومن هنا جاء بعث إحدى الشخصيات الأثيرة في القص الشعبي إلى الوجود في بداية الرواية كنوع من الشهادة على انتهاء مرحلة قصصية بتقاليدها وسننها، وبداية مرحلة جديدة، يكون فيها الإنسان موضوعاً ورواية وبطلاً للقص، حيث تبرز في مقدمة الرواية امرأة «الراوية» تجد في ذاتها القدرة على إثبات ذاتها في مجتمع يهيمن فيه الرجال، ولذلك حاولت أن تستقل عن الرجل، فانتصبت له نداً وضرباً، وغاصت في أعماق الكتابة فكأنها المرآة في المرآة، تدون سيرتها، وتبدي رأيها فيما حصل: «كنت قد وصلت في الليلة السابقة إلى مراكش، مصممة على لقاء الراوي الذي دمرته قصتي، وبالحدس

علمت مكان حلقته وتعرفت على جمهوره، إنتظرته كما ينتظر صديق خان، أو حبيب أذنب»(17)

ومن خلال هذا المشهد السردي تطل علينا هذه المرأة من وراء ضمير المتكلم، وكأنها شهرزاد تواجه مصيرها، تود عرض حكايتها، لكنها تحتال وتتملص، حتى ينبع طلب السرد من شهريار، من الجمهور المتحلق حولها، أو من القراء الذين تدربت أعينهم على الألعاب الكتابية، التي تمنح الأولوية لهندسة النص، ولإشاراته، التي تنتصب عبره كعلامات المرور، وبعد مراوزغات وملاحظات يأتي الكلم معلناً عن انفتاح النص: «إنني أتكلم معكم من زمن بعيد، لكنني أتذكر كل شيء بدقة مدهشة»(18) حيث يستمر بعد ذلك هذا الصوت الراوي مهيمناً، حاضراً وفاعلاً في كل عملية البناء، من بداية المتن الحكائي وإلى نهايته، ولايتوقف إلا ليفسح المجال لأقوال الشخصيات وحواراتها، ويبدو أن حضور الراوي بقوة وشدة في هذا النص الروائي، يعود إلى إيمان الكاتب بضرورة قلب السرد من نظام إثباتي إلى نظام إنجازي، أي «أن نكتب اليوم ليس معناه أن نحكي، وإنما أن نصرح بأننا نحكي، وأن نعود بكل مانحكيه إلى فعل القول هذا»(19) بحيث يتماهى الخطاب مع الفعل فيتحرر من كل التباس، ويبلغ قمة صفاه ودقته.

كما أن الإلحاح على ضمير المتكلم في القص المعاصر، يجعل من الراوي سارحاً وموضوعاً للسرد، وهكذا فعندما تحكي الرواية- وهي كما نصادفها في مقدمة الرواية عجوز ملفوفة في جلبابها القديم- نحس بشبابها المروي «وكأنه الحاضر، نوع من الحاضر في طريق التكون والنمو»(20) ونتوهم ونحن نقرأ الرواية أن الأحداث المروية تقع أمام أعيننا مجسدة في لحاضر دون تعديل، حتى لكأنه الحاضر، تمحو تماماً ذلك التحديد الزمني، الذي به يعرف واقع الحياة»(21)، وعليه فإنه بواسطة هذه التقنية، تستطيع الأعمال القصصية أن تمارس حضورها لدى أجيال القراء عبر الزمن.

وانطلاقاً من النمط السردي الشخصي والباشر، الهيمن على الفضاء الروائي في «ليلة القدر»، نستطيع أن نشير إلى أن جميع عناصر القص في هذه الرواية مرتهنة بحضور الصوت الراوي «المتكلم» وبموقعه من الإطار الزماني للأحداث، ولذلك فإن وجهة النظر المهيمنة في هذه الرواية هي وجهة نظر المتكلم «المرأة العجوز على مستوى زمن القص، أو الفتاة المتمردة على مستوى زمن القصة أو المتن الحكائي»، على الرغم من إقحام المتكلم لأكثر من متكلم آخر في مناسبات بعينها؛ ويمكن أن تعد هذه الأصوات «الأب، الجلاسة، القنصل، الولي» نصوصاً استشهادية داخل النص الرحم المجسد للموقف الإيديولوجي العام، الذي تبلوره الرواية.

أ الراوي والشخصيات: إن الحديث عن الشخصية في الرواية الحديثة يقف عند تخوم الدور الثانوي، الذي أصبحت تمثله في الرواية، فقد فقدت ألقها، وبهتت ملامحها، واحتجبت عنا حياتها الخارجية والداخلية، وأصبحنا نستدل عليها بواسطة استشارات عامة ونوعية، رجل، امرأة، صبي، أو من خلال الضمائر «أنا، هو، هي»(22) ولذلك أصبح النقد الحديث يركز بالدرجة الأولى على دراسة أنساق العلاقات، التي تقوم بين الشخصيات الروائية، وبينها وبين المكان والأحداث من أجل الوصول إلى بلورة «مايمكن تسميته ببناء الشاعر، بوصف هذا البناء هو المفتاح البنائي المهم لعالم النص»(23) الروائي، ولعل أبرز مايمكن ملاحظته ونحن بصدد دراسة الشخصيات وعلاقاتها في رواية «ليلة القدر» أن هذه الشخصيات لا تحمل أسماء محددة، إذ استعاض الكاتب عن الأسماء بالألقاب والأوصاف «الأب، الأم، الفارس، الجلاسة، القنصل، الولي، العم، كما أنه لم يمنح الشخصية الأساس في الرواية، إسماً أو لقباً بعينه، ولذلك فنحن لانتعرف عليها، إلا من خلال التمازج بين الذات الفاعلة والصوت الراوي؛ المتمثل في ضمير المتكلم، لأن الشخصية في هذا المتن الحكائي تمارس وظيفتي التصوير والفعل معاً. أما بقية الشخصيات في الرواية، فإننا لانتعرف عليها إلا من خلال الإشارة إليها كأفراد أو كجمعات «أخواتي، أعمامي، الأطفال، رجل، الصبية، الأصهب، الحارسة... إلخ»، ويبدو أن عدم اهتمام هذه الرواية بالشخصية المحددة الهوية، والواضحة الملامح والمعالم، يعود إلى أن الواقع لم يعد يعبأ كثيراً بالفردية، ولذا فإن الشخصية لم تعد تمثل في الكتابة الروائية المعاصرة وسيلة وغاية في حد ذاتها، وإن كانت رؤاها ماتزال تشكل أساساً أيديولوجياً لكل كتابة روائية.

وإذا ما انطلقنا من النموذج الذي اختزله تودوروف لعلاقات الشخصيات القصصية فيما بينها، والمتمثل في «الرغبة، والتواصل، والمشاركة»(24)، نلاحظ أن الرغبة تشكل هاجساً عند جميع الشخصيات في رواية «ليلة القدر» وتتمثل غالباً- في تحقيق الذات عن طريق الحب، أو عن طريق التمرد على الظروف القاهرة، من أجل تحقيق الحرية الشخصية، والتكامل مع الذات والآخرين؛ ويمكننا أن نحصر ذلك عند الشخصيات الأكثر حضوراً في الرواية «الشخصية الأساس، الأب، القنصل، الجلاسة». فحب الأب لابنته مكنه من تجاوز الشعور بالإحباط والعجز عن إنجاب الذكور، كما أن حب الجلاسة لأخيها القنصل مكنها من تجاوز الإحساس بالإحباط والعجز عن إقامة علاقة حب مع أي رجل آخر، أما حب كل من الفتاة (الشخصية الرئيسية) والقنصل، فكان حباً متبادلاً، وجد كلاهما تحقيقاً لحريته الشخصية، وتكاملاً مع الذات، وانعتاقاً من الأوهام؛ فقد حرر هذا الحب الفتاة من

الإحساس بالعزلة والضياع، بينما كان بالنسبة للقنصل تحرراً من الإحساس بالقصور والعاهة، وكذا من شذوذ أخته (الجلاسة) رغبة في الإستقلال عنها.

أما علاقتا التواصل والمشاركة، فقد تحققتا من خلال تحقق الرغبة في الحب، حيث شكل التواصل علاقة مسارة بين كل شخصين من الشخصيات المذكورة، بينما تحققت المشاركة في شكل مساعدة قدمها الطرف المحبوب للطرف المحب من أجل تجاوز وضع أو إحساس ما، أو تحقيق مشروع بعينه.

ومن خلال متابعة مايطرأ على هذه العلاقات الثلاثية المختزلة داخل المتن المكاني من تحولات في الأحاسيس والعواطف، تؤدي في الغالب إلى مايقابلها ويتضاد معها، ولذلك وجدنا أن الرغبة في الحب تقابلها الكراهية فحب الأب لابنته، تقابله كراهية البنت لأبيها، لأن مثل هذه الرغبة القسرية، أفقد البنت الإحساس بذاتها وبكيانها، وبخصائصها النوعية كامرأة كاملة الأنوثة، ولذلك نراها بعد موت أبيها تحمل كل مايمت إلى الماضي بصلة لتدفنه معه، منتقمة لذاتها : «انتزعت بحق ذلك التنكر الداخلي المكون من عدة أمتار من الثوب الأبيض بسطته ومررته حول عنق الميت، ثم شددت بقوة وعقدت. كنت أتصبب عرقاً، فقد كنت أتخلص من حياة بأكملها، من عهد خداع، من حقبة كذب، بيدي ورجلي كومت الأغراض فوق الجدث الذي كنت عرضاً أكاد أدوسه ثم أهلت التراب... واستغرقت في التأمل لحظة... لكي أشبع من الهواء الجديد الذي كنت أستنشقه»(25) ، كذلك فإن المنافسة الخفية بين الفتاة والجلاسة على حب القنصل، جعل الجلاسة تكره الفتاة، وتحاول التخلص منها بأي طريقة، فنجد أن الإتصال بأهلها وإفشاء سر اختفائها من الوسائل المساعدة على التخلص منها، لكن قتل الفتاة لعمها أثر مجيئه للقصاص منها، قد جعل حركة السرد تأخذ منحى حكائياً جديداً، يمكن اعتبار تجربة السجن بداية له، وكأن الكاتب بهذا كان مصمماً على جعل بطلة الرواية تعيش سلسلة من الإختيارات، تسهم كلها في بلورة تجربة إنسانية، تتماهى بين حدى الغرابة والألفة، إذ تنهض الأحداث فيها بما هو مألوف، وتعانق ماهو خيالي ؛ عجيب وغريب، ومثير للفضول، كما نراه من خلال العلاقات التي انخرطت فيها البطلة قبل تجربة العزلة في السجن وأثناءها، وبعدها يحاول أن يلغي الحدود بين الكتابة الروائية والقص الشعبي، وقد جاءت كل من بداية الرواية ونهايتها مجسدة لمظاهر احتفالية، ذات طابع ميتافيزيقي يتعانق مع التصور الشعبي الميثولوجي، حيث تنطلق البداية من الأجواء القدسية لليلة القدر، وتقف النهاية عند حضرة الولي الصالح لتقديم الولاء ونيل البركات.

ومن بين تجليات علاقة المقابلة وتنويعاتها بين الحب والكراهية، أن الحب، الذي نتعرف على صور شتى منه في الرواية، يعني الحضور والحياة في بعدها الزماني، بينما تعني الكراهية الموت والعزلة والوحدة ؛ وانطلاقاً من هذا المنظور تعد تجربة السجن فضاء متميزاً للكراهية والعزلة والقهر والوحدة، ولذلك لاحظنا أن السارد المتوحد مع الشخصية الرئيسية، وهو يحاول أن يستعيد ملامح الواقع الذي وافق هذه التجربة، وشحنه، بحمولة لغوية وفضائية وبشرية معينة، يصاب بفقدان الذاكرة، فلا يعود يميز بين حدود السرد والوصف والمقاطع الحوارية، ولا بين الأحلام والكوابيس والذكريات، حيث تتشابك الأحداث وتتداخل الرؤى والوقائع، فيتعذر عليه إعادة رسم مخطط واضح ودقيق للعلائق بين الشخصيات التي عاشت تجربة السجن، ولذلك فنحن حين نحاول أن نتعرف على شخوص السجن، نجدهم مجرد أسماء باهتة وعابرة، يرد ذكرهم على لسان السارد في مناسبات بعينها، ماعدا شخصية واحدة، كان لحضورها المتميز في حياة السرد (الشخصية الأساس) وهي شخصية «الحارسة» ذات الملامح القاسية، والمتواطئة مع أخوات البطلة الخمسة للائي يأتين إلى السجن لزيارة أختهن، وتأديبها، لإفراغ ماتمور به أنفسهن تجاهها من كراهية وحقد.

وعموماً فإن الأحداث المروية عن تجربة السجن، لاتعدو أن تكون بقايا مشاعر وذكريات داخل نفس السارد، الذي كثيراً ماتختلط عليه الأمور وتتداخل الذكريات، فلا يعود يميز بينها : «لقد عشت هذه القصة، متى وأين، لا أعرف، هل كان ذلك خلال مقامي بالسجن، أم في فترة احتضار أبي؟، عشتها وعدت أعيشها بنوع من العناد والإرهاق، طبعاً الصور المشوشة، المجللة كلها بالسواد، كان الأمر يتعلق بحداد ما. بأرملة مغتصبة، وبانتقام، ربما كان كابوساً، سبق أوتلا الغزوة التأديبية التي كنت ضحيتها»(26).

هذا، ومهما يكن من أمر العلاقات بين شخصيات رواية ليلة القدر، فإنها تشكل نسيجاً متشابك الخيوط، يستمد منطقه من الآثار الشعورية المتبقية داخل نفس السارد (البطلة)، ويكشف من خلال الأحداث المسرودة والمعبرة عن الموقف الذاتي لهذه الشخصية، أن مافعلته المرأة في المغرب، ومايمكن أن تفعله، لايحقق طموحها، ولايستطيع أن يغير العالم من حولها.

د التجسيد الزماني للرؤية الروائية: يتفق الدارسون على أن الرواية رحلة متخيلة عبر الزمان والمكان، تصنعها الكلمات من أجل بناء عالم، قد يشبه عالم الواقع، ولكنه يبقى متميزاً عنه بخصائصه الفنية، وأبعاده الدلالية والترميزية، إذ أن الكتابة الروائية هي- دائماً- كتابة متجذرة فيما وراء لغة، تقدم دائماً- وجهة نظر خاصة عن العالم، باعتبار أن الخطاب الروائي هو

دائماً- نص أيديولوجي يجنب الرواية أن تغدو لعبة لفظية مجردة(27).

وفي ضوء ماتقدم نلاحظ أن تمحور الأحداث المسرودة في الرواية حول شخصية الراوي، يجعلنا نقر بأن الرؤية أو المنظور المهيمن في هذه الرواية هو منظور هذه الشخصية، ولذلك فإننا سنقتصر في دراستنا هذه على إبراز مدى مساهمة الأبعاد الدلالية والترميزية للزمان والمكان في بلورة الرؤية أو المنظور الأيديولوجي لهذه الشخصية.

ولرصد منظور هذه الشخصية، لا بد من تتبع حركتها في المكان والزمان ذهاباً وإياباً، وسفراً وإقامة بحثاً عن ذاتها الضائعة في مجتمع يقدس الذكورة، ويدين بالولاء للرجال، حيث يمثل المكان في هذه الرواية الخلفية والإطار الذي تقع ضمنه الأحداث، بينما يمثل الزمان خط السير وإيقاعه، إذ هو قصة هذه المرأة، وهي تتشكل، ومصيرها الذي خط على جبينها في ليلة القدر.

وتتضمن عبارة ليلة القدر أكثر من دلالة، تشير كلها إلى الزمن وترتبط به، وكأنها بهذا الزخم الدلالي، تحاول كعنوان للرواية- إفشاء سر، أو الإعلان عما سيحدث مسبقاً، سواء من خلال العلاقة التناصية، التي تكونها هذه العبارة مع نصوص موازية، أو من خلال زمنيتها.

وفي إطار الحديث عن الزمن في هذه الرواية، نشير في البداية إلى أن ثمة علاقة وطيدة بين العنوان والمتن الحكائي، أو القصة، ومنذ البداية يفتتح خطاب الراوي بمجموعة من الجمل السردية التقريرية الهادية «وكان ذلك خلال تلك الليلة المقدسة، ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان، ليلة نزول القرآن، الليلة التي تكتب فيها أقدار الكائنات، حين استدعاني أبي المحتضر، وقتذاك إلى جوار سريره وحررني»(28).

هذه الجمل تقرر حقيقة وتعلن عن انقلاب مصيري في حياة الشخصية الراوية، إذ بمجرد إعلان الأب المحتضر عن تحرير ابنته، انتهت حياة وبدأت حياة أخرى، انتهت حياة الأب بما ترمز إليه من سطوة وقهر وكبت، وانتهت معه حياة الإستلاب والتنكر والمسخ، وبدأت حياة الحرية والإنطلاق، انتهى ماض بكامله، وبدأ حاضر يتكون، ويتحرك إلى الأمام، وبدأت معه يد القدر تنسج خيوط المغامرة، مغامرة امرأة تواقة للبحث عن ذاتها، وتأكيد استقلالها، حتى وإن أدى البحث والمغامرة من جديد إلى العزلة والحرمان والقهر.

ومنذ البداية وحتى يتوقف الصوت الراوي عن الكلام في نهاية الرواية نجد أن الأحداث تتحرك باستمرار نحو الأمام، مع بعض الإنعطافات نحو الداخل، حيث يتسنى للنفس الإنسانية أن تبوح بمكنونها، أو نحو عالم الذكريات، حيث الماضي، وحيث زمن المسخ والقهر والتكبيت، إذ يبدو أن

تسلسل الأحداث، وترتيب الوحدات الزمنية في المتن الحكائي أو القصة، قد جاء موازياً للترتيب الخطي للخطاب، وقد ساعد على ذلك هيمنة الصوت الراوي، والتدرج الذي ميز حركة السرد، وتوالي الأحداث في شكل متواليات زمنية، تقدم لنا زمناً يتحول من الماضي البعيد نحو الحاضر، وكأن الكاتب يسعى من خلال ذلك إلى خلق نوع من التزامن بين السرد والحكاية، أو بين الخطاب والمتن الحكائي أو القصة، إذ مايفتأ الصوت الراوي ينبهنا إلى أنه مايروي سوى قصته الخاصة؛ هذه القصة التي مانكاد نميز فيها على مستوى الزمن الراوي بين مرحلتين: الحاضر ويبدأ مع مجيء الشخصية الراوية إلى مراكش، ويستمر معانقاً لزمن الخطاب الذي ينهض به السرد، والماضي وهو زمن الوقائع في هذه الرواية محصوراً في اللحظة الحاضرة؛ ويستنتج من ذلك أن الزمن الوحيد المهيمن في الرواية هو زمن الخطاب، أو زمن السرد، حيث يصير الفعل الروائي مستمداً بالفعل اللساني، وبذلك يقضي على كل استقلالية أو موازاة بين فعل الكتابة وفعل القراءة، وتصب الكتابة حالة تمثل ذاتي (29) فتكون الشهادة، وتكون الإدانة، وتكون هيمنة الحاضر كوجود وتحقق وحياة.

وإذا انتقلنا إلى الحديث عن المكان في رواية ليلة القدر، سوف نتتبع حركة وعي الشخصية الراوية في تنقل ذاكرتها عبر الزمن ومكان إلى آخر؛ ومن خلال السياحة التي يمكن أن نقوم بها عبر الحيز النصي للرواية، يبدو لنا عنصر المكان فيها كياناً محسوساً وواقعاً حياً، لايحتاج إلى وصف، نتعرف عليه من خلال حركة الشخصيات فيه وتفاعلها معه، وكذا من خلال حظ السير. «إذ يظهر المكان على هذا الخط ويصاحبه ويحتويه»(30)، وكذلك من خلال منظور الشخصية الراوية، المشاركة والفاعلة على الركح، الذي تنطلق فوقه الأحداث، وليس من خلال منظور الشخص المراقب، والبعيد عن دائرة الأحداث.

ولما كانت هذه الرواية عبارة عن رحلة ومغامرة على مستوى زمن الوقائع، وسياحة في الماضي من خلال الحاضر، بحيث تبدو وكأنها مستمدة أو مستلهمة من أسطورة البحث، فإن هذه الرحلة تبرز من خلال نوعين أساسيين من الأمكنة:

أ- الأمكنة المفتوحة: وهي الأماكن التي تلتقي فيها أعداد مختلفة من البشر، وتزخر بالحركة والحياة، كساحات مراكش، أو المحطة الطرقية، أو الحمام والماخور، ودار الولي، وفي مثل هذه الأماكن يتحقق التواصل مع الآخرين، ويقضى على الشعور بالعزلة والوحدة، وإننا في هذه الرواية لانقرأ -في الغالب- وصفاً لهذه الأماكن، ولكننا نتعرف على ملامحها وجغرافيتها من خلال الحركة التي

تميزها، إذ تلعب ساحات مراكش مثلاً دوراً هاماً في الحياة العامة، إذ من خلالها تطل المدينة على العالم الخارجي وعلى التاريخ، بالإضافة إلى أنها الحيز المكاني الخاص بالحركة التجارية في المدينة، ويعد الماخور الحيز الملائم لاقتناص البهجة الحسية الفذة، وقهر الكبت والحرمان والتنكر، أما دار الولي فهي آخر مكان تحط عنده الشخصية الراوية عصا الترحال والبحث، والمغامرة، وهو المكان الوحيد، الذي نقرأ له وصفاً في الرواية: «وأمامي مباشرة، كانت هناك في الأفق، الذي اقترب بأعجوبة، دار كلية البياض، كانت قائمة فوق صخر عال، فتسلقت الأحجار، ووصلت إلى القمة، أمامي كان البحر، وخلفي الرمال، كانت الدار مفتوحة، ولم تعد لها أبواب، عبارة عن غرفة واسعة جداً، ولم يكن بها أثاث، أرضها مغطاة بحصر بالية، وهناك مصابيح تنشر ضوءاً كابياً»(31)، وإن مثل هذا الوصف يجعل هذا المكان كأنه يحاول - بانعزاله وعلوه وصعوبة الوصول إليه- أن يخرج من حدود الزمان ويسمو عليه، إذ في مثل هذا المكان يعتقد الإنسان أنه بإمكانه أن يحقق بهجة روحية غامرة، «وعندها يرى نفسه متحرراً من همومه وأفكاره، وحتى أحلامه، فلا يعود منغلقاً بثقل جسده، ولا أسيراً لوجوده»(32)، ولكن هذا الإحساس العارم لايعمر طويلاً، إذ المثول بين يدي الولي يقلب كل شيء، فتعاود الجسد ثورته، ويتحرك شبقه يطلب الإرتواء، وعلى هذا الإيقاع، إيقاع المقدر/ المدنس، تنتهي الرواية، وتستمر الحياة «وعندما صرت أمام الولي، جثوت وأمسكت بيده الممدودة، وعوض أن أقبلها أخذت ألحسها، ماصة أصابعه واحدة واحدة، وقد حاول الولي أن يجذبها، لكنني كنت أمسكها بكلتا يدي، كان الرجل مضطرباً، فنهضت وقلت له في أذنه: لقد انصرم أمد طويل لم يداعب فيه أي رجل وجهي،، هيا أنظر برفق إلي بأصابعك، براحة يدك، فانحنى علي وقال لي: هاأنت أخيراً»(33).

وتتصل هذه الأماكن المفتوحة بفضاءات ممدودة وغير محدودة كالبحر والغابة والصحراء، وهي بدورها توحي بالحرية والإنطلاق والانسجام مع الذات.

ب الأماكن المغلقة: وهي أماكن ترمز للنفي والعزلة والكبت، إذ الإنغلاق في مكان واحد، تعبير عن العجز وعدم القدرة على الفعل أو التفاعل مع العالم الخارجي(34)، ويحتل السجن مكان الصدارة، حيث يضيق المكان الحابس، فيصير زنزانة كأنها القبر، كل مافيها يوحي بالموت، ومع ذلك، وبالرغم مما تمثله تجربة السجن من مأسوية، فإن الحياة في عتمة السجن بالنسبة للشخصية الراوية لم تكن أكثر مأسوية من حياة التنكر والمسخ؛ تقول الراوية: «لم أعتبر الحبس عقاباً، فبعد أن وجدتني بين أربعة جدران، تبينت كم كانت حياتي كرجل متنكر تشبه

السجن»(35)، وترتبط الأماكن المغلقة عن وعي الشخصية الراوية بذكريات أليمة، إذ الأماكن المغلقة لاتفتأ تحافظ على الذكريات، وتتيح لها في الوقت ذاته الإحتفاظ بقيمتها الأساسية كصور، فالبيت هو عالم الإنسان الأول، وهو وحده الذي يعطي للوجود قيمة (36)، ولما كان الإنغلاق في هذه الرواية يرمز للحبس والكبت والقهر، فإن الشخصية الراوية لا تجد في نفسها أي حميمية تجاه هذا النوع من الأماكن، التي من بينها بيت الأسرة، الذي يوحي عند أكثر الناس بالدفء والإستقرار والبساطة، بينما يثير لدى الشخصية الراوية الغربة، ويمثل مرحلة التنكر القسري، ثم بيت القنصل، الذي يعد ملجأ احتمت به هذه الشخصية في مرحلة العزلة والتيه حينما سدت في وجهها السبل وكادت رحلة البحث أن تقف عند هذا الحد، وإذا كان هذا البيت نوعاً من الحبس الإرادي، فإنها (الشخصية) إلى جانب ماكانت تعانيه من الجلاسة من حنان أو وجفوة بلغت في النهاية حد الكراهية والحقد وانتهى كل شيء بارتكاب جريمة القتل، فإنها كانت تجد في هذا البيت الإحساس بالدفء والإطمئنان في كنف القنصل ؛ هذا الرجل الوحيد الذي ترك بصماته في نفس الفتاة لم تستطع تقلبات الزمن أن تمحوها.

أما السجن فإنه يعد بالنسبة للراوية مكاناً كابوسياً، ويحتل من فضائي الذاكرة والنص حيزاً متميزاً، وهو كحقيقة من حقائق الحياة، يشبه المؤسسة الإجتماعية ؛ إذ أن حياة هذه المرأة داخل السجن لاتختلف كثيراً في حياتها داخل المجتمع، فالسجن كالمجتمع مكان يتظاهر المرء فيه بالحياة، وأي حياة هي حياة القمع والمسخ والتنكر القسري. وعليه فإن المكان في هذه الرواية لم يوظف كفضاء ساكن، أو كخلفية للأحداث ومن خلاله تتجسد مشكلة الإنسان الأساسية، والمتمثلة في تمرده على ضعفه وعجزه، ورفضه لكل مظاهر القهر والقمع والتكبيت في نفسه وفي واقع الحياة.

الهوامش

1- أنور المرتجي، سيميائيات النص الأدبي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1987، ص11

٢- د. عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتفكير، النادي الأدبي، جدة، 1985، ص46

3- أنور المرتجي، سيميائيات النص الأدبي، ص 14

4- Julia Kristeva, Recherches pour une semanalyse, Seuil, Points, Paris, 1978.

5- Ibid, P.147.

6- Groupe d'Entreverrues, Analyse sematique des textes, éd Toubkal, casablanca, maroc, 1987, P7

7- Ibid, P 09

8- غريماس، السيميائيات السردية، ت. سعيد بنكراد، أفاق، الرباط، عدد 8، 9 سنة 1988، ص 124.

1- Claude Bremond, la logique des possible narratifs, in com n-8, seuil, Paris 1966, P60

2- وهنا في إطار مايسميه الشعريون بالتناص، وهو

نوع من التناسخ الترابي بين النصوص سواء كانت متعاصرة أو سابقة أو لاحقة من أجل خلق نوع من الحوار بين الإشكال الأدبية والمضامين الثقافية.
3- حسين خمري، ماتبقى لكم، العنوان والدلالة، المساء، عدد 7 سبتمبر 1987، ص10.
3 -د. عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتفكير، جدة، ط1، 1985، ص 49.
4- جاب ليتقلب، مستويات النص السردي الأدبي، ترجمة رشيد بنجدو، آفاق عدد 8/9- 1988، ص81
٥- المرجع السابق، ص 85.
6- جاب لينتفلت، مستويات النص السردي الأدبي، ص 81
7- المرجع السابق، ص 81.
8- جاك دريدا، الكتابة، والإختلاف ت، كاظم جهاد. دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، 1988، ص 104
9- فلاديمير كريزنسكي، من أجل سيميائية ثقافية، عبد الحميد عقار، آفاق، عدد 89/9/8 ص 171
10- الطاهر بن جلون، ليلة القدر، ترجمة محمد الشركي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1989، ص 5
11- عبد الفتاح ابراهيم، العيد في العيد .....في العيد، مقدمة لرواية الموت والبحر والجرد لفرج الحوار، دار الجنوب للنشر، تونس، 1985، ص 7.
12- فلاديمير كريزنسكي، من أجل سيميائية ثقافية للرواية، ص 169.
13-الرواية، ص6
14- عبد الفتاح كليطو، الغائب، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1987، ص49.
15- الرواية، ص 07.
16- الرواية، ص 07.
17- الرواية، ص 18- الرواية، ص 15.
18- رولان بارت، التحليل البنيوي للسرد، ت حسن بحراوي، بشير القمري، عبد الحميد عقار، آفاق، عدد 89/9/8 ص 23
20- ووف غانغ كايزير، من يحكي الرواية، ت محمد اسويرتي، آفاق عدد 89/9/8، ص 73
21 - ليون إيدل، القصة السيكولوجية، ت. محمود السمرة، المكتبة الأهلية: بيروت، 1959، ص 258
22 - جان ريكاردو، قضايا الرواية، ت. صياح الجهيم، وزارة الثقافة والرشاد القومي، دمشق 1977 ص 95.
23- صبري حافظ، مالك الحزين، الحداثة والتجسيد المكاني للرؤية الروائية، فصول، عدد ٤، سبتمبر 1984 ص 173.
24- تزفيتان تودوروف، مقولات السرد الأدبي، آفاق، عدد 8، 9، 1988، ص 37.
25- الرواية، ص 43، 44.
26- الرواية، ص 124.
27- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ت. محمد برادة، دار الأمان، الرباط، 1987، ص 90.
28- الرواية، ص 17.
29- د. عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتفكير، ص 72.
30- د. سيزا قاسم، بناء الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 76.
31- الرواية، ص 148.
32- جاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، كتاب الأقلام، بغداد 1980، ص 281.
33- الرواية، ص 149.
34- د. يسزا قاسم، بناء الرواية، ص 77
35- الرواية، ص 113.
36- جاستون باشلار، جماليات المكان، ص 44، 45.

عبد الرحمن زناقي

مدير ثانوية

مدخل إلى رواية الحوات والقصر للطاهر وطار

حتى يتسنّى لنا أن نجد الخيط الذي يربط مابين رواية (الحوّات والقصر) وصاحبها يحسن بنا أن تذكر موجزاً عن الطاهر وطار.

فهو ابن جزائر الأنفة وعزة النفس والبطولة،ولد في 15 أوت 1936 في قرية توجد في منتصف الطريق مابين عين البيضاء وصدراتة، وهما مدينتان ماجدتان تقعان في الجناح اليساري من أوراس، الجبل الشامخ أنفه إلى الأبد، وإذا كانت صدراتة قد شهدت أحداثاً تاريخية بارزة فإن عين البيضاء كانت مسقط رأس أمير شعراء الجزائر محمد العيد"وقد درس وطار في قرية (مداوروش) ثم في قسنطينة ثم تابع دراسته في معهد ابن باديس. أما دراسته العالية فكانت في جامع الزيتونة بتونس. وعندما اندلعت الثورة الجزائرية ناضل في صفوفها. وبعد الإستقلال عمل في الصحافة فأصدر في قسنطينة جريدة (الأحرار) فعطّلتها الحكومة (46) ثم وفد إلى العاصمة فأسّس جريدة ثانية باسم (الجماهير) فكان مصيرها مثل مصير الأولي.

ثم عمل في جبهة التحرير الوطني إطاراً سامياً ولكنه أحيل على التقاعد في سن مبكّرة، إذ لم يتجاوز السابعة والأربعين. فتفرّغ للكتابة والتأليف. وفي الأعوام الأخيرة أسس مع شلة من

رجال الفكر المتنورين في الجزائر الجمعية الثقافية الجاحظية. وانتخب رئيساً لها.

أهم كتبه اللاز، الزلزال، الحوّات والقصر، عرس بغل، العشق والموت في الزمن الحّراشي. الطعنات، الشهداء يعودون هذا الأسبوع. وله مجالٌ في ميدان الترجمة.

إنه الروائي الجزائري الوحيد الذي تفوّقت رواياته المكتوبة بالعربية على مثيلاتها من الروايات التي كتبت بالفرنسية من طرف الجزائريين. فترجمت آثاره إلى اللغات الأخرى وتعددت الدراسات عنها سواء كانت بالعربية أم باللغات الأخرى وبعضها أثار ضجة لما تحتويه من جديد طريف. ورواية (الحوّات والقصر) هي قصة كبيرة تدور أحداثها مابين سبع قرى وسبعة مراكز وقصر.

كان علي الحوات يصطاد مع أحد أصحابه وهم يتحدثون عن عملية اغتيال تعرض لها السلطان. ثم انفرد بوجمعة يروي الحادثة فقال: «عندما كان جلالته في رحلة تصدى له مجهولون فقتلوا بعضاً من حكومته وبعضاً من حاشيته وحاولوا قتله، ولكن تصدى لهم فرسان ثلاثة ملثمون فحالوا بينهم وبينه وقاتلوهم ثم استلموا مناصب المقتولين. ورجعوا بالملك إلى قصره، ثم انبرى راوٍ ثانٍ فأخبر أن الهاجمين دخلوا خيمة الملك واستلموا الحكم ولا يعرف مصير جلالته. فنذر علي الحوات أن يهدي إلى جلالته أحسن سمكة يصطادها خلال الأسبوع. وصار يصطاد ويصطاد إلى أن ظفر بسمكة تليق بمقام السلطان فحدّثها وحدثته ثم حملها على كتفه، وعندما وصل إلى قريته نادى سكانها وأفصح لهم عن نيته. فتعجبوا منه إذ أن قرية التحفظ - وهي مسقط رأسه - تعوّدت على الإبتعاد عن القصر قولاً وفعلاً، ثم نصحه شيخ من القرية بالتوجه نحو القرى الأخرى وترك قرية التحفظ فيما هي فيه فانبرى له شاب قائلاً: «لا أعترض عليه إن فعل ذلك». فانطلق علي الحوات بسمكته نحو القرى الأخرى.

فسمعت كل القرى التي سيمرّ عليها ليصل إلى القصر، وتهيأ بعضها لاستقباله، وبالفعل عندما مرّ على القرية الثانية تجمهر الناس حوله وحاوروه. واعترضت طريقه عجوز ثم تلاها شيخ فحبطا مسعاه ثم خاطبه شاب بعدهما قائلاً: «الفرحة ثمينة»، وبعد ذلك عرض رجل من القرية الثانية على علي الحوات أن يقدم له هدية للملك تتمثل في تخطيط يجعل المملكة فردوساً.

وفي القرية الثالثة استقبل استقبالاً حاراً وبينما هو يحاور الناس إذ أقبل فرسان ثلاثة فبحثوا عن الذي ثلب القصر فاندفع إليهم شاب وأعلن عن نفسه فقتلوه. وفي قرية بني هرار وهي القرية الرابعة تضاربت الأقوال حول مروره بها وهي قرية قوم أشرار ذوي سلوكات مشبوهة، وفي القرية

الخامسة وهي قرية التصوف استقبل بالزغاريد والبارود من طرف السكان الذين قدموا له هدية تقدم إليها علي الحواث ممدود اليد وبعد حين هاجم رجال ملثمون القرية فأقلعوا عيون سكانها. وفي القرية السادسة وهي قرية محظية الملك استقبل بخطب الترحيب وبالرجال رافعين أيديهم وبالنساء يكشفن عن عوراتهن، لقد فعلوا ذلك إظهاراً للطاعة. فخطب فيهم علي الحواث وطلب منهم هدية للملك فأخبروه أنهم صاروا ناقصي الرجولة وصارت نساؤهم متهيجات بسبب عقار حكيمهم الذي شربوه. وأخبروه كذلك أن كل ما في قريتهم فهو هدية لجلالته. ثم تقدم إليه شاب وأخبره أنه صنع عقاراً يهيج الرجولة غيران سكان قريته رفضوه، وأنه صنع اختراعاً يقوي الحاسة الحادية عشرة. وتضاربت الأقوال في نهاية هذا الشاب الذي قيل إنه لقي مصرعه قبل أن يسلم الإختراع إلى علي الحواث وفي القرية السابعة وهي قرية الأعداء والأباة قال له سكانها إن القصر بليد وهو لاينتبه إلى أخطائه والحكم في القصر قائم على اللصوصية وقطع الطرق والقتل ثم اقتيد إلى محل ضيافة السمكة وإلى محل ضيافته وعندما سأل سكان القرية السابعة عن سبب خلافتهم مع القصر أجابوه بأن القصر صار وكراً للصوص وقطاع الطريق وعند الرحيل أهدى رئيس القرية لعلي الحواث جواداً وبغلة.

فمر على مراكز سبعة وعندما وصل إلى القصر نشب خلاف بسبب تضارب الآراء حول السمكة فعوقب علي الحواث عوض أن يجازى. وحمل في نعش إلي قرية التصوف مقطوع اليد اليمنى وهو مصحوب ببغلته وجواده، فندبه سكان القرية، ولكنه أخبرهم أنه سيصطاد باليد اليسرى وسيهدي سمكة إلى جلالته وفي قرية الأعداء اجتمع السكان ووصلوا إلى حقيقة وهي أن القصر عجز عن إلحاق الشر حتى ببغلة وجواد أهداهما أعداء الملك إلى علي الحواث وحاروا في عدم كشفه سر وجوده في القصر والإخبار عما حصل له.

وانعقد مؤتمر تكلم فيه المندوبون عن القرى كلها. وانطلقت أصوات تنادي بعلي الحواث ملكاً ثم تشكلت لجنة صياغة القرارات. وفي صبيحة اليوم التالي بعثت قرية الأباء دواءاً يخفف آلام علي الحواث وعرضا بتطبيب عيون المتصوفين أما علي الحواث فقبل ذلك وأما المتصوفون فرفضوا العرض. وأزمع على الحواث على إجراء زفافه بخطيبته العذراء ولكن أجل ذلك بسبب انتظار ورود الوفود إلى قرية التصوف وحصل نقاش حاد ثم أحيطت القرية بجنود ملثمين فقاومهم الشعب وبهذا صارت قرية التصوف منضمة إلى قرية الأعداء.

وبعد حين قرر علي الحواث الرجوع إلى قريته وعندما حاول

المرور على قرية بني هرار أخبر أن قومها في ثورة ضد القصر. وعندما وصل إلى قرية التحفظ حضر حفلة الإعترافات ثم انطلق ليصطاد سمكة أخرى فوجد صعوبة وعند رجوعه إلى القرية حاصر جنود مسلحون قرية التحفظ، وطلبوا من السكان أن يسلموا لهم صاحب الرقاع والقلم والدواة وصاحب الرباب وسبعة من الأعيان. فعزف صاحب الرباب فغفا الفرسان الملثمون فانقض عليهم شبان ستة وجردوهم من سلاحهم وقدموه إلى سكان قرية التحفظ فهجموا عليهم وقتلوهم. فانتشر الخبر في كل القرى وبدأ التكهن عن اصطياد علي الحوات للسمكة الثانية وبالفعل لقد اصطاد سمكة ثانية وعرضها على قومه في ساحة الإعترافات وعندما وضع السمكة على بغله وامتطى جواده ودخل القرية الثانية، لحق به فارس من قريته وقدم له هدية تتمثل في ألفي قراط ذهباً فتجنب بعد ذلك المرور على القرى إلا قرية التصوف ثم وصل إلى مركز الحراسة الأول فطلب منه أن يدفع مبلغاً من القراريط توصله رأساً إلى صاحب الجلالة وقد سمح له بالمرور، وفجأة وجد في قرية الحطنة تسعفه العذراء ويسراه مقطوعة كذلك في الحين الذي أقبلت فيه وفود القرى وحاوروه واقترحوا عليه أن يصاحبه سبعة يمثلون القرى كلها. وكان ماكان إذ في المركز الأول سمح لعلي الحوات بالتوجه نحو القصر وللوفد بالإنتظار. وبعد اقتراب الغروب جاء فارس من قرية الأباة فأخبر الوفد أن علي الحوات عثر عليه في مدخل قريتهم مغمى عليه والدماء تسيل من فمه، لقد قطع لسانه، وعندما سئل عما جرى له أجاب بالإشارات. وفي الصباح الباكر نهض واتجه نحو باب الخروج ثم أعاد الكرة ليلتحق بالقصر فقادته جارية إلى الإيوان فكان حوار من وراء ستار مع إخوته. في الحين الذي قررت القرى السبع الإنتقام فهاجمت المراكز والقصر وتضاربت الأقوال في نهاية علي الحوات.

هذه الرواية تختلف عن سابقاتها حيث أنها خرجت بموضوعها من الإقليمية المحلية إلى الإنسانية العامة، والموضوع الذي تدور حوله هو تحسيس الجماهير لتثور على الظلم وأشخاصها يمثلون زوايا أربع لمجتمع غير متجانس : علي الحوات والقرى السبع من جهة والقصر ومراكزه من جهة أخرى. فعلي الحوات هو أخ لجابر وسعد ومسعود وهو خير بين إخوة شر وشقاوة، يقدمهم لنا الروائي في الفصل الثاني بكل سيئاتهم في صورة مجملة، وفي الفصول الأخرى يظهرهم قوماً مستبدين مغامرين وسفاكي دماء وذلك عن طريق التلميح ثم يبرزهم لنا في الفصل السابع والثلاثين على حقيقتهم عندما جرى الحوار بينهم وبين أخيهم علي الحوات.

- هكذا تطاردنا ياكلب.

فأجاب علي الحوات.

- أنا لا أطاردكم إطلاقاً ، أنظر ماذا فعل في مسعود وسعد ومع ذلك لم أحدث أحداً.

فالروائي يظهر لنا أسرة بعضها ينقض فعل البعض «لقد أكلنا جميعاً من سمك علي الحواث»، هذا ماكان يقوله كل من يتحدث عنه حتى أن الناس نسوا كبائر إخوته اللصوص المجرمين. وعلي الحواث هو زهرة تحيط بها ثلاثة (أشواك) فهو صياد كريم. ويصل بكرمه إلى نوع من الزهو المقبول(علي الحواث عاد بكيسين كبيرين من السمك ففتحهما في ساحة القرية ووقف بينهما مزهواً، وكلما مر به أحد أو اقترب منه سأله عن عدد أفراد أسرته، وأعطى له مقداراً من السمك.

حاول أحد أن يدفع له نقوداً فغضب وانتزع منه السمكات - الزيت من الزيتونة والحوت من البحر. ولا حاجة لنقودهم وهو إلى ذلك عفيف النفس (وأتت بكرسي اقتعدته في عرض الطريق وراحت تطلبه بيدها عندما اقترب منها نفخ عنها (هكذا فالتهمتها نار زرقاء وتذاوبه دون أن تخلف أثراً) وهو عقود فيما يعتقد أنه واجب)

(ياعلي الحواث يازوجي العزيز وياسيدي ومولاي هل لي أن أسألك لم لا تترك أمر القصر والسلطان جانباً، مثلما فعل أهل قريتك ويفعل أهل القرى السبع.

سأصل هذه المرّة إلى جلالته ياعزيزتي لقد عرفت كيف يختصر الطريق.)

ومما ساعده على هذا العناد هو صبرُهُ على المكروه... (تأمل الوجوه المفقوءة العيون فلم يلحظ سوى تقاطيع الألم المصاب الأكبر يُنسى في المصاب الكبير... قذفوا بي في هذه القرية لأستصغر مصابي أمام مصاب هؤلاء القوم التعساء. بالفعل فقدانَ يد لا يعني شيئاً أمام فقدان البصر.)

وهو كتوم للسر (همّ علي الحواث أن يطلع العمى عن الحقيقة إلا أنه رأى أن من الخير ومن الصفات الحسنة ومن الطهارة والنقاوة أن لا يَمَسَّ بأقدس شيء نعم أقدس شيء) بل وذهبت الإشاعات إلى حد الزعم بأنه وسمكته مصابان بداء السحر.

(السمكة لاتزال حية

- أنها تفهم مايقال

- هذه السمكة مسحورة بالفعل

- علي الحواث نفسه مسحور

وله هذا التسامح الذي دعت إليه المسيحيّة وهو تسامح لا يصل إليه إلا الذين تمكنوا من محو غريزة العدوان من وجودهم جاء في إنجيل متى (39-40) وأما أنا فأقول لكم «لا تقاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً» فعلي الحواث

لم يتوقف عندما قطعت يده اليمنى بل أعاد الكرة فبترتْ اليسرى ثم تمادى إلى أن قطع لسانه. ولم يكن متسامحاً بفعله بل بقوله كذلك إذ عندما فعل مسعود فعلته في علي الحوات أجاب (لا. الإخوة قبل الولاء وقبل الطاعة وقبل الإخلاص لأيّ كان).

فمن خلال هذا يظهر أن علي الحوات يعنيه الزرقاوين ووجهه المتجهم وشفتيه الباسمتين وشعر ذقنه الأصهب هو إنسان فوق الغرائز وفوق الأطماع وفوق الأنانيات فهو يسعى للمصلحة العامة أمّا أخوته فهم يتصرفونَ تصرُّفَ شُذّاذ الآفاق. والمطلوبين من العدالة فجَابر يسرق طفلاً ويقترف معه الذنب الأكبر ويقتله ويهدد كلّ من لم يدفع له مايطلبه منه أما سعد فيقتل جدّته لأنها رفضت أن تسرق لحسابه. وأمّا مسعود فاقتحم متجر الشيخ ابن داود وهدده بالموت إن لم يسلم له جواهره وذهبه. وشنّع به أمام كل سكان القرية.

فالإخوة الثلاث امتهنوا مهنة السلب والإعتداء والقتل. وفعل المنكر وجعلوا الغابة مأوى لهم. ينزلون منها ليخاطبوا سكان القرية بأفحش قول ويبتزون منهم مالهم وشرفهم (أيها التجار الفجار، ياسكان القرية وياجميع الكلاب والخنازير تعالوا).

وبعد ذلك تطورتْ اعتداءاتهم فظهروا في الفصل السادس في صورة فرسان ثلاثة يتولون المناصب الحساسة في القصر ويدعون أنهم يدافعون عنه فيقتلون بدون رقيب. وختموا جرائمهم بقطع يدي أخيهم وبترلسانه، وسمل عينيه فالروائي قدم لنا هذه الأسرة بدون أن يتعرض لا إلى الأب ولا إلى الأم ولا إلى الأخوات أن كان لعلي الحوات أخوات. وهو يذكر أنهم يتامى وقد أجاد الروائي في هذا التقديم حيث لم يحشر قوانين علم الوراثة في فنه، فيدخل في متاهات الجتمعات الشاذة المبلية بداء الوراثة والمتميزة بالتناقضات فينحط بعض أفرادها إلى درك الغباء والإجرام ويصعد البعض الآخر إلى ذروة الذكاء والفضيلة وهو يختلف عن (دوستويفسكي) في رواية (الإخوة كرامازوف) حيث أن عملاق الروائيين الروس ركز في روايته على الأب وهو رجل سكير وداعر وعلى الإبن ديمتري وهو شبه أبيه في بعض الصفات وعلى إيفان وهو الملحد، واليوشا المتدين الطيب القلب العامر فؤاده بالحب لم يركز عليه كثير فأحداث الرواية تظهر إليوشا في الفصول الأولى كرمز من رموز الخير ثم يظهر أفراد الأسرة الآخرين في الفصول التالية في مظهر بهيمي يؤدي إلى موت الأب ونفي ديمتري إلى سبيريا أما اليوشا فوجوده ثانوي بعد الفصل على العكس من ذلك يظهر علي الحوات في الرواية رجلاً طيباً ويظهر إخوته في صورة أشرار. وتتتابع أحداث الرواية في صراع الخير ممثلاً في علي الحوات وفي صراع الشر ممثلاً في إخوته الثلاثة ورفاقهم في الإعتداء هي

الأفراس التي لاتربطها بالفرسان المعتدين إلا المصلحة التي يستفيد منها هؤلاء المغامرون السفاكون أما علي الحوات فترافقه سمكته الأولى ثم الثانية.

أمّا السمكة الأولى فهي تزنُ سبعين رطلاً. وألوانها لا حدود لها. وليست كالألوان العادية، أتت بها الجنيات من وادي الأبكار وهي مسحورة أغمي على علي الحوات عندما اصطادها. وبعد رجوعه إلى الوعي جاورها فقبلت مصاحبته بشرط أن يرجعها إلى مكانها إن لم تصل إلى مقلاة صاحب الجلالة. سافرت مع سيدها وعندما وصلت إلى القصر تحولت إلى عذراء عشقت كل من في القصر. وأحبها كل من في القصر وعندما كان الأعداء ينتقمون منه هربت وردت إلى الوادي وقدكان لها دور وقائي في قرية بني هرار فهي تشبه سوط أو أفعى أو براق وهي المخلّص.

أما السمكة الثانية فلعلها الأولى... ولعلها جنية أحبت علي الحوات حباً جنسياً.

وقصة مصاحبة الإنسان للحيوانات ظهرت في قصص وروايات سابقة لرواية الحوات والقصر. جاء في التلمود أنه لا شغل لله غير تعلم التلمود مع الملائكة وأن النهار اثنا عشر ساعة: في الثلاث الأولى منها يجلس الله ويطالع الشريعة، وفي الثلاث الثانية يحكم، وفي الثلاث الثالثة يطعم العالم. وفي الثلاث الأخيرة يجلس ويلعب مع الحوت ملك الأسماك، وهذا الحوت كبير جداً يمكن أن يتسع حلقه لسمكة طولها ثلاثمائة فرسخ دون أن تضايقه ونظراً لكبر حجمه فقد رأى الله أن يحرمه من زوجته لأنه إن لم يفعل ذلك امتلأت الدنيا وحوشاً تهلك من فيها، ولهذا حبس الله الذكر لقوته الإلهية وقتل الأنثى وملّحها وأعدها لطعام المؤمنين في الجنة».

وقد كان للسمكة حظ في الأسفار الفرعونية الصخرية، ولازال المصريون إلى اليوم يأكلون السمك في شم النسيم، وهو اليوم الأول من الربيع الفرعوني، وسمي هذا السمك بالفسيخ وهو من النوع المقدّد والمملّح. ونجد في ألف ليلة وليلة أخباراً عن القوم الذين رسوا فوق ظهر جزيرة وظهر لهم بعد ذلك أنها سمكة، أما عند اليونان فإن عروس البحر تظهر كثيراً في أسفار هم البحرية وعروس البحر سمكة بوجه أنثى.

وتجسيد الحيوانات وإعطائهم شخصية ظهر في كل الآداب العالمية وظهرت منكرات لبعض الحيوانات في بعض القصص، ولهذا فإن الطاهر وطار كانَ موفقاً عندما اختار أكثر الحيوانات نفعاً للإنسان السمك.

هل هي جنية؟ هل هي حورية من حوريات البحر؟ هل هي سمكة حقيقية؟ هذه نقط استفهام تركها الروائي لحدس القارئ كي يجيب عنها. كلّ بطريقته الخاصة.

والســمكة لعـبت دوراً جـيداً في الرواية إلى حـد أن أهدي لهـا سكان قرية الأعداء بغلة لتحملها كما أهدوا لعلي الحواث جواداً. أما القرى السبع فهي تمثل المتناقضات.

وهي السبع قرى قرية التحـفظ، الإحتجاجات، التساؤلات، بني هرار، قرية التصوف، قرية الخصيين، قرية الأعداء.

هذه القرى السبع عينة مختارة من المجتمعات الإنسانية التي يتصف بعضها بالنبل ويرمي بعضـهـا بالخسة وهي صورة لهذا العالم الإنساني. فقرية التحفظ هي قرية المتناقضات منها انطلق علي الحواث فجال مابين القرى مثل سيدنا عيسى وهو يتنقل ما بين ضـفـاف بحـيـرة طبرية وبيت لحم وأريحـا والقــدس، يخـتلط بالناس فيداويهم مادياً ومعنوياً، ويحسسهم. إنها مفخرة لكل القرى إذ أنها أنجبت علي الحواث كـمـا أنها وبال على كل القــرى إذ كـانت مـسـقـط رأس لجـابر وسعد وسعيد. وشعارها هو (عدم إزعاج رجال السلطان عبادة لجلالته وطاعة له)

أمّا قوم قرية الإحتـجـاجـات فلهم مـشـاكلهم ومـشـاغلهم وهم يريدون بذلك إزعـاج جـلالتـه بما لديهم من مشاكل، غير أن سكان هذه القرية لم يبخلوا على القصر بمهندسهم الزراعي الذي وضع مـخطط لسد يملأ المملكة خـصـبـاً والسـواقي مـاء والمسـاكب اخضراراً.

وقـرية التساؤلات التي قال لقومها علي الحواث «انظروا دون أن تسـالوا» وهي قرية محبطة سائلها ولكن فيها أصحاب صراحة وشجاعة مثل الشاب الذي اعترف بقدحه في السدة العالية فكان جزاءه القتل، وقـرية بني هرار هي قـــرية الإنحـــلال الأخـــلاقي والصراعات والخوف وهي ذات سمعة مخجلة، فهي بؤرة فساد يأثم فيها حرس السلطان ويقتلون وأفعالهم هذه هي أدنى خطورة من أفــعــال سكان قـرية بني هرار. وقـرية المتـصـوفـة تتـصف بالتـملق والكرم والتـهـويمات الفكرية والتأملية والطاعة العـمـيـاء للرئيس ولو كـان كـأنما خـان تهدى له الأبكار، وقرية الحنظة أو الطاعة هي ملك متاع للقـصـر، الرجـال بدون رجـولة والنساء مصابات بالتـهـيج الجنسي وهي قـرية الطاعة والمهاونة والديوثة سكانهـا تعـودوا على الذل والمهـانة، والتـسليم بالأمـر الواقع والإستكانة إليـه. فـهـم يرفـضـون أن يرجعوا إلى رجولتهم رغم الفرصة التي هيئت لهم.

أما القرية السابعة وهي قرية الأباة فهي القرية الوحيدة بين القرى التي تحفظت في استقبال علي الحواث ثم أخـبـرتـه أن القـصـر يقع في نفس الأخطاء السابقة وهو قائم على أكتاف اللصـوص وقطاع الطرق وسـفـاكي الدماء. فهو بؤرة للمجرمين، ويظهر من بناء القرية أن قومها وصلوا إلى أعلى درجة من التكنولوجيا والعقلنة.

هذه هي القرى السبع. قدمها لنا الطاهر وطار لإظهار التناقض الموجود مابين الحكومين بعضهم ينقاد كما تنقاد الأشياء مثل سكان قرية الحنطة والتصوف وبعضهم يتحفظ ويبقى في منزلة بين المنزلتين مثل مسقط رأسه، وبعضهم متنور يعرف كل مجريات الأحداث مثل قرية الأباة.

وقد أظهر الروائي هذه القرى في حالة من التفكك والنشوز فلارابطة تربط بينها إلا الظلم المسلط عليها، وإلا اليأس من القصر وموظفيه، هذا كان قبل الإعتداء على علي الحواث وبعد الإعتداء بدأت القرى تتهيأ للثأر من المعتدين وفي النهاية قضت عليه.

ولها طباع مختلفة ونظرات إلى الحكم والحكام متعددة ووسيلة المعيشة متباينة، كانت قبل الإعتداء على علي الحواث كأوتار عود بدون دوزنة، كل وتر له لحن لا يتلاءم مع لحن سابقه أو لاحقه، وبعد الإعتداء كونت القرى السبع طوقاً على القصر. ولاهو استطاع أن يتغلب عليها ولا هي بقيت على حالها راضية بالأمر الواقع المرّ.

أما المراكز السبعة فهي الطوق الذي يخنق القصر والقرى معاً. فهي ليست همزة وصل بل حاجز فصل بين الرعية والراعي كما أنها غارقة في الروتين الميت، فانتظر حتي نسأل المركز الثاني، وهي تقوم بأعمال بوليسية استنطاقية. هدفها هو تعويد الذين يتجهون إلى القصر على قبول الذلة. لايجوز الركوب في طريق القصر- من هنا يبدأ السعي رجلة، أخلع نعلك- إنحن، من هنا يبدأ السعي انحناء من هنا يبدأ السعي حبواً. أمروه بالسجود.

كما أن رؤساء المراكز تعودوا على الرشوة والطمع (تلزمك أربعة آلاف قراط -تدخل إلى صاحب الجلالة رأساً دون أن تمر لا على الحاجب أو على رئيس حرس أو كبير المستشارين. زيادة على جبن أصحاب هذه المراكز (إن المراكز السبعة استسلمت قبل أن تصلها الجيوش الجرارة التي شكلتها القرى السبع للقضاء عليها أما القصر فهو بيت القصيد حيث أنه المحور الذي تدور حوله كل أحداث الرواية، وهو منجم المآسي.

فالقصر هو الكابوس المسلط على الرعية غير أن القصر ليس هو كل شيء فالسلطة إذا كان أساسها الإستبداد والفساد. فإنها ستلاقي من سيوقفها عند حدها. إما بالإستقامة أو بالإندحار والزوال أجاب علي الحواث أحد سكان قرية الحطنة والطاعة (يبقى أن السلطان يستغني عن الرعية وأن الرعية تستغني عن إقامة الدلائل والبراهين على ولائها)، وعندما ظهر فساد القصر ودور سعد وسعيد وجابر في هذا الفساد ثارت القرى السبع وبثورتها انتهى دور علي الحواث وترك أمور السلطة للضعفاء الذين حسسهم ولم يتسلم الأمور لأنه كان يسعى للمصلحة العامة لا لمصلحته الخاصة. وإذا انتقلنا إلى تقنيات القصة

الفنية وجدنا أن الطاهر وطار استفاد من الرسوبات المعرفية التي تمثلها تمثلاً عبقرياً وظهرت في روايته بصورة أو بأخرى كما تظهر الطبقات الأرضية في مقطع جيولوجي.

لقد أخبر الروائي أنه اطلع على الميثولوجيا اليونانية قبل كتابة الرواية وهذا الإطلاع كان مقصوداً لذاته لاعرضاً ولاصدفة. لقد كان ينوي كتابة قصة على نمط جديد يحتوي على ميثولوجيا وطارية تستفيد من التي سبقتها.

فبرومثيوس الذي صنع البشر من الطمي وسرق النار المقدسة من السماء ليجعل الحياة تدب على الأرض، يتعرض للعنة زيوس كبير الآلهة فيصلبه على سفح جبل القوقاز ويطلق عليه النسور تنهش كبده ولحمه. وفي الصباح يكتسي بلحم جديد لينهش من جديد، وقد خلصه هراكلينس وقتل النسور الناهشة، فهذه القصة نجد لها مايماثلها في الرواية. (وأعلن المتصوفون أنه للإنتقام لعلي الحوات من أعدائه، ليس أفضل من ربط الأعداء بالأغلال والقيود في رأس قمة النسور ليموتوا نهشاً تارة من أعينهم وتارة من فروجهم وتارة من ألسنتهم وتارة من قلوبهم) وهناك مقطع في الرواية له شبه ولو ضئيل بقصة الإسراء والمعراج (يقال إن علي الحوات رفع من القصر بقوة خارقة صارت السمكة التي كانت في إحدى برك القصر حصاناً بسبعة أجنحة امتطاه علي الحوات وطار به إلى وادي الأبكار وأن الجنية السبقة أعادت له كل الأعضاء التي فقدها وتزوّجته).

والعقوبات التي أنزلت على علي الحوات من طرف إخوته الثلاثة تشبه العقوبة الرهيبة التي سلطها قابيل على أخيه هابيل. كما أن أسطورة سيزيف اليونانية تشبه في جانب من جوانبها أسطورة علي الحوات الذي كلما أخفق أعاد الكرة. ويوجد الأثر الإسلامي العقائدي مبثوثاً هنا وهناك (لو اتفق الر...... في السماوات بينهم وتنازلوا لواحد منهم نجد مايماثل ذلك لنهاية الحوات. (يقال إن علي الحوات مان فقئت عيناه حتى صار وهجاً ارتفع إلى السماء ثم صار شمساً هبطت على القصر فتحول إلى دخان أزرق وعندما وصلت جيوش الإنتقام لم تجد سوى الرماد) وهناك اعتقاد عند أحبائنا الشيعية العلويين وهما أن علي كرم الله وجهه تجسد في الرعود والبروق كما حصل لعلي الحوات (يقال إن مر في وضح الشمس دون أن يراه أحد تكور مثل غمامة واقتحم الشوارع ظن الناس أنه زوبعة ظنوا أنه ثعبان «مشعر» يلتف في الرمال ويرعب الريح السموم، البعض لم يفطن قط للزوبعة بينما البعض استغرب حدوثها في غير موسمها) كما يوجد أثر لألف ليلة وليلة في المقطع الذي تحول فيه سكان قرية الأباة إلى ملوك بعد تناولهم عقار إحياء الحاسة السابعة عشرة. وفي المقطع الذي أغرقت فيه (مو) على

نحو تـ جدران تتحرر بعد أن صارت ملحاً، وكذلك في حادثة تحول السمكة إلى إنسانة تحاوره.

وهناك أحداث وقعت في الرواية لها مايماثلها في صفحات التاريخ مثل واقعة الإعتداء على الملك وهي تشبه حادثة الصخيرات. وهناك مقطع يذكرنا بنهاية هتلر على حسب بعض الإحتمالات (فتحول إلى دخان أزرق وعندما وصلت جيوش الإنتقام لم تجد سوى الرماد) والعقوبات التي أنزلت على علي الحواث من طرف إخوته الثلاثة فيها من أعداء اليهود إلى الجيل السادس ومما يلاحظ أن الأثر الجبراني مافتئ يلاحق الروائي حتى في روايته التي استبعدت عن رومنسيات جبران. فالمصطفى في نبي جبران يعلو التلة ليرى وعلي الحواث يعلو البرج ليرى، وكما اعترض علي الحواث الشيوخ والشباب والنساء فإن مصطفى حاصره من كل جهة وهو يطوف في أورفيلدي- الكثيرون منهم الشيوخ والشباب والنساء، والحرفيون وإذا كان جبران في فصل الحرية قد قال: «طالما رأيتكم ساجدين على ركبكم أمام أبواب المدينة وأنتم بذلك أشبه بالعبيد الذي يتذللون أمام سيدهم... الجبار، يمدحونه وينشدون له وهو يعمل السيف في رقابهم» فهاهو وطار يصف لنا رجال المراكز السبع يأسرون علي الحواث بالسير راجلا، مطأطأ الرأس. منحنيا ثم زاحفا بجو مهين. وكما أن جبران كان يستعمل النغم لقضاء حاجته الفنية فإن وطار فعل ذلك، وإذا كان ناي جبران هو صدى التشاؤم والسلبية ونسيان الواقع فإن ناي وطار مثل بابه يعلو ويعلو ويكون له مفعول إيجابي وإن بعض النقاد جنوا على وطار عندما صنفوا الروايات الجزائرية ووضعوا التركة في خانة الرواية الإيديولوجية. لقد أصابوا الحقيقة في وجه من وجوهها، ولكنهم قصروا في البحث عن الوجه الثاني رغم أن وطار هو روائي الطبقات المحرومة والمظلومة والمحتقرة في المجتمع الجزائري خاصة والمجتمع الإنساني عامة.

لقد رأينا الأثر الإسلامي والمسيحي واليهودي والهندي واليوناني في هذه الرواية زيادة عن الأثر الإشتراكي والعلمي. فأفكار وطار بقيت محصورة في إيديولوجية أو حضارة كل هي أشبه بالمأكولات التي بعد الهضم تكون جزءا واحدا قابلا للتمثيل.

كما نجد آثاراً للعلوم في هذه الرواية الرائدة مثل هذا العقار الذي يحول الرجال إلى أشباه الرجال ويهيج في النساء أنوثتهن. كما نجد أثراً للهندسة في هذين الخطين المتعاكسين، وللتكنولوجيا وجود في الرواية (تساءل علي الحواث هل طلعت الشمس في منتصف السماء لتظل الشمس مهما بعدت تنعكس فيها وجود أن هذه الصورة من العلم الخيالي.

ويلاحظ الإحتمالات في مواضع

متعددة أصاب لعل أو يقال...... لا أن رأي جلالته في غابة الوعول، لا قبل هجوم الأعداء ولا بعده... لعله سمّم، لعله ذبح، لعله طعن، لعله سجن، لعله خرج في الموكب متخفياً ويقال وردت كثيراً، ففي كتب السيرة تتواجد هذه الجملة جاء في كتاب الوحي المختوم للطغي الرحـــمن المبَارَ كَفوري في حادثة الإسراء والمعراج واختلف في تعيين ذلك على أقوال شتى.

فقيل كان الإسراء في السنة التي أكرمه الله فيها بالنبوة أختاره الطبري وقيل بعد المبعث بخمس سنين رجح ذلك النووي والقرطبي، وقيل كان ليلة السابع والعشرين من شهر رجب سنة 10 من النبوّة واختاره العلامة المنصور فوري.

وقيل قبل الهجرة بسنة وشهرين أي في المحرم سنة 13 من النبوة. وقيل قبل الهجرة بسنة أي في ربيع الأول سنة 13 من النبوّة ومثل هذا نجده في الحواث والقصر فالفصل الثالث فيه ستة والثامن فيه عشرة، والرابع عشر يتضمن ثمانية وأنهى وطار الرواية بثمانية، والغرض من ذلك هو تنويع الأخبار بتنويع مصادرها.

وإذا كان الروائي حوّاتاً أي هاوياً لاصطياد السمك في سد غريب فإنه أبدع عندما أمعن في الملاحظة ثم صب تجربته في روايته (أدار رأسه وبنى الإستمرار على وضعيته فوق الماء ولو بصفة مؤقتة) وفي مكان آخر نجد الوصف دقيق كما ظهر في الفصل الثالث والعشرين أثر حضور المؤتمرات والملتقيات للروائي غير أن صياغة القرارات في الرواية كانت إدارية أكثر منها أدبية، كما استعان الروائي بمصطلحات المتصوفة وهو يصف قرية التصوف سجدوا- ياروح الله وآيته- ياحبيب الله- شعرت بالتـــذاوب، الطاهرة النفس- نحن فقراء- ولياً من أولياء الله.

والرواية تتميز بتوارد الأفكار بشكل ملفت للعقول. غير أن الأسلوب لايرتفع إلى مستوى تلك الأفكار، رغم أن كتابات وطار تتسم بجودة السبك، كما برزت فصولها غير مترابطة أحياناً.

إذ أن الفصل 39 فصل بين فصلين بعضهما وهما 381 و٤٠. وقد ظهر الأداء الموجز فإذا تحدث الروائي فإنه يلتجئ إلى العلمية ولا يذكر إلا العام، فلا يهتم بالجزئيات كما كان يفعل كامو من قبله. والحوار كان مكملاً للأعمال الدرامية التي تضمنتها الرواية غير أن الروائي يخلط في الحوار أحياناً.

ولكن ياعلي الحواث

- ماذا؟

- ألا تخشى عن نفسك

- ومم أخشى عن نفسي

- أن تتهم الشعوذة والسحر فتحرق أو أن يطلب منك سمكة من هذا النوع كل يوم فتعجز وتقبل أو أن تحسد على

ماقد تنال من نعمة فتختال، هل فكرت جيداً ياعلي الحواث؟

- إن من يندفع للقيام بالواجب بوازع الضمير ينبغي ألا يفكر كثيراً فيما يترتب عن فعله

- فقال باعلي الحواث إن قريتك غير مطمئنة.

- لاقريتي رغم أنها قرية الصراحة والضياع المكشوفة فإنها قرية التحفظ

- التحفظ أيضاً صراحة ياعلي الحواث ليتناغما مثلهم.

- أيها الناس لاتضيعوا وقت الرجل دعوه ينساق في طريق المقادير كما قال لكم.

- سمكته حية وستظل على مايبدو حية فلم العجلة إنه قبل كل شيء واحد من الرعية.

- نعم واحد من الرعية دعونا نتبع حديث معه قبل أن ي......... من القصر فالحوار بدأ .... على رجال قرية التساءلات ثم انتهى فيما بينهم بدون فاصل في الحوارين.

ورغم أن كل القرى التي مرّ عليها بطل الرواية هي قرى سياسية إلا أنه اعتبر بعضها لاتعيش السياسة (هذه قرية بني هرار.... هذه قرية التصوف.... هذه قرية اللاسياسة... إلى غير ذلك) ومعهم الرواية هو معجم يعكس مافيها من اماكن وأحداث فهناك المفردات العتيقة مثل قيراط. جلالة السلطان. الحاجب ، رئيس الحراس، العقار، وهناك الكلمات الحديثة، مثل الحمام، قاعة النوم، قاعة الضيفات قاعة الأكل مظلة من الغرانيت والإسمنت. وقد استعمل الروائي بعض التعابير التي لم يسبق إليها مثل الحاسة السابعة عشرة- جبل الجداع- غابة الوغول، نهر الأبكار- والروائي أبدع طرق موضوع الجنس لا يعتبر إلى الإعارة بل إلى العرف من تلك الأفعال الشنيعة وهو يتفق مع رجال الأخلاق في هذا الموضوع -جلس جميع الرجال رافعين أيديهم إلى السماء، كأنما يتهددهم سلاح فتاك في حين راحت النساء يمزقن ثيابهن، كاشفات عن صدورهن وعن بطونهن وعن كل ماالستتر منهن ويسدلن شعورهن تمددت الواحدة جنب الأخرى عاريات ... تأمل علي الحواث الوضع جيداً فشعر بالفرز والقرف.

وإذا كان الله قد منح عباده السعادة حيناً والشقاء حيناً آخر. وإذا كانت سنة الحياة شدة ورخاءً، وضيقاً وفرجاً فإن الأدب يمتلئ بكل هذا حتى يكون صورة حية ولكن بعض الأدباء يغلب عليهم طابع التشاؤم فلا يهتمون إلا بالوجه المالح من الوجود، وهذا ماوقع لوطار في الحواث والقصر، فالرواية تبدأ بأخبار الموت وتنتهي بما يشبه الموت، رغم أن القصر انتهى بانتهاء بطل الرواية.

وكما نص عادة الروائي فإنه أدخل العنصر الشعبي على روايته كان يروي لكم حديث الحمامات، الطوبيات

الطالعات فوق النخلات يقولوا بالمولى والروح ....»

وإن وطار يعود في كتبه أن يتعمد التكرار سواء كان ذلك مثلا أو مأثورة شعبية أو عدداً. وهو هنا أكثر من العدد سبعة وتوابعه فالقرى والمراكز سبعة والفتيان سبعة (18) وهكذا دواليك غير أن الكاتب استعمل الأرقام الأخرى مثل ثلاثة وأربع وخمسة وستة.

فالأرقام هذه كانت مثل اللازمات في الأناشيد ، وسبعة هو رقم مقدس يكثر وجوده في أشعار الهنود ....، وفي فارس وبلاد مابين النهرين وهناك تكرار من نوع آخر ويقع في الأفعال والأسماء

-هاهي، هاهي.

وتهتف النساء

- ووه، ووه.

ويهتف الشيوخ

- ماشاء الله... ماشاء الله...

وتهتف الكهول

- رائع... رائع...

ويهتف الشباب

حييت ياعلي الحواث... حييت أيها الحواث البارع.

وإذا سلمنا بدون جدل إن رصيد وطار اللغوي كبير، فإننا نعجب إلا يستعمل مرادفات ليهتف وماأكثرها، أو تلتجئ إلى الإشتقاق حتى تكون الجملة متنوعة، ولن يؤثر هذا على أسلوب روائيها المبسط والبعيد عن التعقيد في اللفظي واللغوي ومهما يقال عن أبطال وطار فإنهم يبحثون أسماؤهم في سجل الأدب الجزائري الخالد، من لم يسمع منا باللاز، وأبو الأرواح وعلي الحواث، فأبطاله يشبهون أبطال العمالقة يلتصقون بالذاكرة الشعبية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها مثل جان فالجان لهيقو والأب غوريو لبلزاك. وعطيل لشكسبير، والدكتور جيفاكو لبسترناك.

ولايسعني في النهاية إلا أن أتساءل هل كان علي الحواث سبيلاً أو برجوازياً أو بروليتاريا... وماهي هوية القرى السبع الإجتماعية والإقتصادية. فهل كان البطل من فئة البورجوازية الصغيرة الطموحة إلى تغيير مواقعها نحو الأحسن بدون السقوط كما ورد في كتاب الطاهر وطار لواسيني الأعرج... قبل الإجابة على هذا السؤال .... أن أضع إطاراً لكلمة بورجوازي معتمد على علماء الإقتصاد أن السياسة أو التاريخ على الأدب نفسه.

جاء في المقدمة الأولى لرواية (ذكريات منزل الأموات) للدكتور....... مايلي وجاء في لاروسن مايلي : البورجوازية طبقة اجتماعية مسيطرة في النظام الرأسمالي لأن أفرادها يملكون أدوات الإنتاج وإنها نقيض الطبقة العاملة. وزاد لاروسن في تعريف البورجواز بأن له نسبة لعلينا لاللبورجوازية الكبيرة ولا الصغيرة فهو صياد بسيط ساذج السلوك طيب

القلب مستنير العقل فهو من الطبقة الشعبية ليس غير، ومراحل حياته تشبه مراحل حياة المتصوفة المسلمين، يصطاد السمك فيوزعه على أبناء قريته بالعدالة الكريمة وهو يلبس المرقعة مثل الصوفين ومرقعته هي السمكة ويحسس الناس بتطوافه من أجلهم كأنه أحد المرابطين الصوفيين في اتجاهه نحو هدف معين مستعملاً أسلوب الحوار للوصول إلى الحقيقة في فعل من قبله سقراط.

إنه بطل درامة حقيقية تصلح لكل زمان ومكان وتصلح أن تكون تمثيلية أو رواية أو فصلاً تاريخياً أو أوبرا أو فصلاً من ملحمة، فهو على ضوءها عرفه الإنسان في القديم ويعرفه في الحاضر، وسيعرفه في المستقبل صراع كل تعب مع كل سلطة مستبدة، وإن الأفكار التي وردت في الرواية تستحق بحثاً مطولاً حيث أن وطار هو الأفكار ثم الأفكار ثم الأفكار. ولهذا فإنني عندما قرأت إنتاجه مترجماً إلى الفرنسية وجدته أحسن من الأصل، حيث تبرز الأفكار في أسلوب بعيد عن ذلك الأسلوب المشوش المكتوبة بلغة الأصل سواء كان للأفراد مثلما وقع لعلي الحوات أو للجماعات مثلما يحصل للقرى السبع. فوظيفة الحاكم هي المحافظة على أرواح الناس وعلى ممتلكاتهم، وعلى الأملاك العمومية كذلك يسيره في ذلك القانون. أما هذا القصر فهو غير ذلك إن مبدأ هو الإعتداء على الناس وعلى ممتلكاتهم.

وانتهاك حرمة القانون في وضح النهار (القصر أقيم في البدء على مطاردة اللصوص ثم تحول شيئاً فشيئاً حتى صار وكراً لهم ينطلقون منه للنهش ثم يعودون)فلا توجد نقطة وصل مابينه وبين القرى السبع فهو مرمى الإزدراء حتى من طرف القرية التي أظهرت إليه ولاءها. قبلي قبلي ياعلي الحوات برُز نبتي نعم برز نبتي من هذه القرية تمكن من دخول القصر ومن مقابلة جلالته. عرض عليه رسالته فلم يجد بدّاً من تصديقها قال إني أومن بك وبرسالتك وبما جئت به ولكن بما أنك من قرية الحنطة فإنني آمر بقتلك.) ومادام الحديث عن أفكار الرواية فإن الدارسين في تتابع بحوثهم سيجدون أشياء جديدة حيث أن الطرق التي عولجت فيها الرواية هي طرق موحية كل يفهم كما يحلو له الفهم، ويبقى النص لغزاً هذا يفسره بطريقته وذلك بطريقته، وفي كل مرة يجد الباحث الناقد في الرواية مايبهر الفكر والشعور معاً.

دراسات في الفكر والمجتمع

المأزق الحضاري

بختي بن عودة

مقاربة
الحب.. التجارب
في مساءلة الآخر

"ضرورة هذا الكتاب تتعلق بالإعتبار التالي : الخطاب العاشق يوجد اليوم في عزلة قصوى، هو متحدث به من قبل ربما آلاف من الذوات (من يدري؟) لكنه غير مساند : إنه مهمل تماما من قبل اللغات المجاورة، أو متجاهل أو غير مرغوب فيه أو موضع سخرية من طرفها. إنه مفصول ليس فقط عن السلطة بل عن ميكانزماتها (علوم، معارف، فنون) [Fragments d'un discours amoureux] ص٥. رولان بارت.

ثمة عنف رمزي (غيريّ) يفتكر العنف الضرير في ما تشاء اللحظة الآسرة، وربما ذهبنا بعيدا في ملامسة مالا نعرفه، وحجة ذلك المناعة ضد الإهتبال بأساسات الصحو، اليقظة، العقلانية المحضة.

الغير بما هو زمن تتفكك أطرافه أمام مشهد القراءة، لأن العنف ذاك عربون مسافات، ترجمة لعسس اللاوعي ثقافة.

والسلطة (المشار إليها) ليست دائما دليلا على حبسة قاتلة حقا لما بين الصلب والترائب. حبسة آدمية لنفرق منهجيا بين "سومولارك" السلطة وانفساخ مسارات أخرى كشراكة ضد الخيانة، خيانة الآخر كما لو أن وهم الذكورة هو النسيان نفسه لعقل الأنوثة وإدامة البطلان خارج البديهة.

نحب لنقتل كل أبوة مفترضة أو ممكنة، هي منسيّ [L'oublié] فردانية الواحد

في ما وراء مبدأ الهوية المختزلة للجنس. الهوية بماهي أبهة الدال، عماوة التطابق، انسداد كل إقلاع لا يبين عن نياته الإختلافية. ما يستهوي الخطاب حول الهوية، أو ربما يعضد موضوعيته الملتبسة، هي كذلك كتقاطع ممكن للترددات إزاء سوء التفاهمات، هو عدم التساؤل حول طبيعة الخطاب نفسه. أي الكيفية التي يعاد بها تأسيسه كفرق ودود، فحوى تكوكب ظلاله اللامتجانسة، لذا فإن الإلتباس هو حد النظرية الضائع، المرغوب فيه لجني ثمار ذلك التحاب الذي يشدد عليه الطرح الخطيبي.

«قبل التحاب، كان يموقع المرأة بين الله والرجل. وسيطهما: وهم الملاك والعذراء. غير أن استعارة الملاك هي احتفال الجسد وتوابعه: حلية مثناة تحت هوى المرأة، أساطيرها، حركات بروزها، اختفائها وراء الظهر، وجه آخر يراكم. أوكل لكم حفل التحاب هذا»(1)

هي ورطة أكثر مما هو متصور، جموع دلالات تغتبط في أثناء الجريان اللغوي، كثافة تختفي في تعدد المرجع، كما لو أن المسألة تتعدى انخطاف التخوم تقليديا أو ميتافيزقيا. أمكنة بها يسمى المنظر مايفكره، وبالشعر (هو الآخر) تلتحم التسمية وتترنح.

تعرب الورطة عن محمولاتها، تتجسد في الأطراف المسماة: المرأة، الله، الرجل، الملاك، ثم تختار مشيئة الإنفتاح، أي التأويل.

«التحاب: كلمة سرية. لنحفظها قرب القلب، قرب حميميته»(2). هي عودة إلى حضرة الباطن، البصيرة، مالا نراه وهو معلوم في جذره اللاهوتي مبتهجا وفاتحا. هل يمر من هنا الخطاب؟ هل يفقد وعيه، هل ينسى أنه حالة تنقال ولا تنقال.

هي تهيئة معرفية تستدرج ما يجاورها هناك، بالقرب من الهم المشترك، الإشارة العليا، غيرية الكتابة، وليس هكذا دواليك.

مامعنى ذلك؟ معناه أن الملاك يحتل قارة لوحده، حكية كاملة تزدهر عبر الإستعلامات والإنزياحات، وهاهو يثير «والتير بنيامين، القائل «الملاك يشبه كل ما وجدت نفسي مرغما على مفارقته: يشبه الأفراد والأشياء بخاصة». لكنه «ملاك التاريخ»، ذاكرة النار المقدسة والقيامية. هو شبيه لكنه حضور، فاعلية، حدث بالكيفية التي تمنحه القدرة على «تفجير وبسوداوية دوامية الزمن، الإيمان الإجتماعي-الديمقراطي في التقدم، لصالح هيئة كارثية ويسوعية تحرر المستقبل المدفون في كل ماض وتبنيه مع الحاضر»(3). هذه الإحالة هنالك ما يثبت العكس في شفافيتها المتوازنة سوى ذلك الإئتلاف حول الملاك ذاته وقد نزل إلى الأرض.

لكن:

ثمة منطقة يختلج في صميم "الكلمة السرية" وقد أبانت عن مشروطية الخارج (Le dehors) إذن كائن ماسيحظى بهوس المسألة، سينقلها وفقا بالتدقيق لنظامه المعرفي إلى رتبة أخرى. هذه الرتبة ليست سوى الأسئلة والإضطرابات. مسلسل توصيف الملاك وتجديد هيبته. إذ نعثر لدى «ريكله» على منعطف آخر قائلا «الملاك والدمية، هو ذا الحفل أخيرا».

هذا الإنتقال من رصد لآخر ليس انحرافا بالمعنى غير النظري، وبروتوكول القراءة ههنا يتمتع بحاسة التجوال، هبة التنقيب عن الآخر، وربما الولع به إلى درجة الحب ثم التحاب. إن ذلك يتطلب التاء التي تفيد المشاركة، إذن «حتى تحابوا» وليس «حتى تحبوا».

لغم المشاركة يضطر الموقع النظري إلى تفعيل الجسم المفهومي وتركه عرضة لهزات مماثلة أي لتوقعات تجترح لنفسها هذه المرة تبريرا يطرحه الخطيبي كما يلي «كيف، من دون الشعر، يصبح الحب قابلا للمساندة؟ السنن التقليدي للحب متضامن مع المبدأ اللاهوتي، هذا وذاك السيدة ممنوعة. لهذا ابتعدت «تحاب» أكثر من وله مجنون بين المعبود والعابد»(4).

ألا تخفي هذه التاء نفيا للمركز، لاستبداديته، لعلل ترجمته الكتومة، كما لو أنه الإخلال ذاته بالجدلية، الذهاب والإياب، حرية الإحتجاب ثم الظهور بعد التألم والحسرة. التاء هنا رهان دلالي وأنطولوجي، شروق به تبدد الذات المحبة غشاوة المعهود. كما لو أن الحرية تلك مستظهرة من داخل الثنائية غير المانوية، للزوج غير العاطل عن العمل، لذلك التساكن في «لتسكنوا إليها»، أو في التي يحقق المدى العريض للشيء ذاك القابل للسكنى (L'habitable) بدءا باللغة، بنشيد الجوارح غير المعنية بالإنصات إلى ضراوة المسكوت عنه، أي بعد الإنصياع لنداء الأموات.

لنحرك العتبة باتجاه الملموسة، وذلك دونما إهمال لضرورة جعل الإسلام يتبوأ المكانة المرموقة له في سجل التحليل النفسي، أي في طيات الرغبة من جهة والقانون من جهة أخرى.

أمامنا بعض النماذج، ربما ظلت إلى حد الآن دون مساءلة، على الأقل فيما يخص المدونة الشعرية في الجزائر. ستظهر متفرقة إسميا وزمانيا، غير أنها من وجهة الدلالية، أي الطاقة الإختراقية للصوت الواحد (Monophonie) ستحظى بأسبقية المدلول، الحايثة، النطق، قل ما ينكتب في قسمات الكلام تارة والصمت تارة أخرى.

لن يبرر الإنتقاء مجرى منهجيا ما، يختار دورة الدول ليؤسلب مداها أو يدمره،

وإنما يسعى إلى إعادة رسم العتبة وفقا لمبدأ التحريك ذاك. لعل الأفق الحلوم به يعثر على نظيره في ذلك القلق النظري ويستغور حظوظه أي درجة انتشائه.

إن الإجراء التطوري [Le procédé évolutif] تكلّله رؤية داخلية هي ما ترضى عنه الكتابة وماديتها. والإنتقاء إذن يقول خطوة، يثير كوة، فهو لا يحن ولا يحين، سوى ليتمتع، لأنه لم يحن بعد، ربما إلى حين. ففضلا عن لا تفضيليته فهو موضوع (بإرادته) لكل استدراج يتحمّل لمفرده مخاطر الإنتقال.

كيف تكون كتابة ما معبرة عن إصرار الإنتقال فيما هي تعرض عن البوح به؟ أي هجوم قد يؤجل هذا الإنتقال؟ ما نوعه؟ ماوتيرته؟ أي تكثيف سيزدهر في إهاب الكتابة؟

أسئلة تقلق وضعية القراءة وجهدها بل مجاهدتها، فيما تلتفت خلسة إلى عدم التبلور الخاص بالخطاب حول التحاب. كيف يكون هذا الخطاب ممكنا بمعزل عن نظرية حول الذات، حول الآخر، تاريخ ممنهج لا يتعاطف مع المسكوت عنه، يرى في اللسان مكانين اثنين كما للجنس ربما كنوع (سلالة) وكـ"Sexe". مع ما يوحي به كلاهما من ترتيبات تمس البلاغة، إذن رهانات الإختلاف عن الجذر، فظاظة الأصل؟

هي مهمة ألسنية وسيميائية، إذا ما راعينا المستوى الذي ينفق أكثر على الحركة المزدوجة للدليل، تلك التي تستدرج بدورها ألفة به من نوع خاص. الألفة ههنا ستغني عن كل انزعاج. كما لا ينتمي إلى حلم

حكاية عشق:

"قلت إنّي أبدأ أعشقه	وهو لي يعشقْ
وأنا مغربه، مشرقه	وهو بي أشرق
في ثناياه ومن يلحقه	إنما هو الحق
لو تروا حين تدلّى فدنا	ساعة الذكرِ
ومحت وحدتنا اثنتنا	واختفى سرّي"(5)

من حق هذا المتن أن يعاود التكلم، أن يحضر حاملا آلام الدواخل، في تبادلية من العشق، المحو والإتحاد، الإبتهاج بالذكر، نجوى إلى من لا تراه.

أبدية إذن ملازمة للخطاب، جواز سفر غير رسمي ينكتب في ثقة الآخر، الألوهية غير المسماة، لأن الحالة هي التي تسمى بكامل الدفق الذي يغذيها.

وربما كان الأمر بنفس الحدة من سيدي بومدين الغوث (492هـ-1098م/573هـ-1177م) إلى الأمير عبدالقادر(1807هـ-1883م). الحدة التي لا تحتمي وراء ظهر الأثر الهادئ، بما هي تبيان لاقتفاء أثر ملحمي، يتمتع بما يؤنسه تاريخيا. لا يجامل إشراقيته سوى ليضعها أمام مستوى الدرس الحديث بما لا يدع أي شك حول خصيصته الإختلافية.

لأن الإقتفاء مسؤولية، هروب من الإمتلاء القدري لصوت لا يجيء دوما على سجية المكتوب، صوت يزار ولا يقرأ (وليّ صالح)مرغوب فيه كوسيط للشفاعة والإستشفاء، من خلال كلام تضيئه شمعة متواضعة، إذن الكلام بما هو تعويض عن عجز يؤالف بين العليل من جهة وقدسية المكان-الضريح من جهة أخرى. الضوء لا يتسلل إلى الضريح، إنه لا يكتبه كأثر بل يكرره بالتباسات تعممها الهيبة السماوية. هكذا يضيع خطاب آخر خارج التوقيع ويستمر هوس التبرك في تكريس المسافة بين الكلام وضده.

من يتفطن ههنا أمام الضريح (وبجرأة) إلى تبييض نص عاشق قد يعبر الهيبة ويتفاداها مواجها السماع بما هو دلالة على عدم إخفاء أي سر. من بإمكانه أن يسرق النص في لحظة الإنصياع للوحي. إنها ورطة أخرى.

أما الأمير فيقول:

«ولكن جمال من أحب، تبدا لي

فها أنا ذا أبدي إليه، به شكوى

يكلمني بالرمز، من خلف ساتر

وما كل ما أملت عيون الظّبا يروى»(6)

الرمز، الساتر، الشكوى، دوال كافية لمراعاة القدرة الذاتية لحب لايظن، لا يخلو إلى الظن ومكيدته، بل يسائل ههنا الجمال في الآخر الذي لا يفصح، بل يمارس الترميز. إذن حظّ المحب (وهو متصوف) أن يمتلك حرية التصعيد وأن يقر به هو كمتكلم وكسامع للسر والنجوى.

«أليس التصوف الإسلامي هو منفى الرسالة نحو دورانها وتبددها في إغماءة الجسد والفكر؟ الصوفي هو الشخص الذي غدا رسالة، ملاكا للموت... لذا يسهر الصوفي على الخدود الجسدية، بين المجاز الأنوثي والمجاز الملاكي. يسمى هذا الحد الفاصل، حد الحبّ، حبّه هو»(7)

يضعنا الخطيبي أمام ما يتجوهر تدريجيا في خطاب تأويلي، في الإلتماعات

الضرورية لتحديد يستشعر العناصر الخاضعة لجذريته.

أتخيل السينوغرافيا التالية : محلل نفسي إلى جانب عاشق وموضوع العشق حول ورقة بيضاء. ورقة ليست لا بالليلة (الوقت) ولا بالفضاء الهندسي، بل اختبار يتكامل في صورة تتمتع باللغة أولا، تفتوي برنينها حاملا أصداء كلام يبوح بالغبن، بعناصر ترضى عن دورة العلاج بالكلام نفسه، [Logothérapie] هنا فقط تستوعب الورقة حوار المتقاربين بالرغم من حراسة النظري للحسي من دون وصاية غيورة.

يؤرخ هذا لذاك، تأريخ متبادل يحرر اللحظة من انخطافها ويستدرج الحاجة التالية :

هل يكون زواج العرفاني بالعقلاني مبشرا بحداثة ممكنة حول خطاب التحاب؟ ما مؤديات ذلك فيما العوز يستبد بالذات لا بموضوعها؟ هل تستجيب السينوغرافيا لاقتضاءات أخرى فيما الخطاب ذاك آخذ في التقلص تارة والإنهدام تارة أخرى.

لنوضح أكثر :

يقول الشاب الظريف التلمساني (661هـ-688هـ)

لا تخفي ما فعلت بك الأشواقْ

واشرح هواك، فكلنا عشاق

فعسى يعينك من شكوت له الهوى

في حمله، فالعاشقون رفاق8)

هنا التاريخ لا يعمل سوى لصالح الإنسجام النصي، أي تناسق بنية لا ترضى بنسيان غير فعال، والخيار هذا يثري جزائرية النموذج ليبقى التحليل محترما لنوع من البروتوكول. شأن أخلاقي لملاحقة ما انهدم لاحقا على لسان ليس الشاعر هذه المرة وإنما كاتب الكلمات [Parolier].

هذا الأخير قد لا يعرف الأطراف المشكّلة للسينوغرافيا، لا الصفحة البيضاء ولا ذاك الزواج بين العرفاني والعقلاني. لكنه للسان مفوضا مطربا ما أو مغنيا. «نبغيك Mon Amour، نبغيك بلا سحور»

«قبل ما تقولي لي "Adieu" آجي نتفاهمو "A deux"».

كيف نسمي هذا النسق؟ ولو أن الغناء (ضمن نوع الراي (Raï) هنا حجة لأجل

الإنهدام، ذهاب نحو لغة أخرى للإحتماء بالسعة ذاتها للخطاب. غير أن الهيئة النسقية ليست تفضيلا ولا مزاحمة، هي تدعو إلى تأمل مغاير والإنصات لما يتزوبع في الذات.

أما الرغبة في الخطاب العرفاني فليست واحدة. هي ممنوعة على كل تماثل قاس، هي «رغبة النفس في الثواب ورغبة القلب في الحقيقة ورغبة السر في الحق»(٩). هي موزعة على ثلاثة أقطاب، تنطق بالداخل، بطبقاته الأكثر قوة وإيحائية، من دون أن تحيل على ثابت يفر إلى ثابتة. من الذي ينطق بالآخر، بآخره (Son autre)؟، إنه الموضع الذي تتكاثر فيه الحيرة ولا تصدم سوى ما يتمنع على كل تحليل معرفي.

تضامنات الثواب والحقيقة والحق تفرض قياسا مغايرا لجس نبض حيوية اللغة الكونية (الحب ديني وإيماني) ولكن، وبشكل مفارق، هناك الحجاب «كل ما ستر مطلوب عن عينيك»(10).

* كيف تكون الرغبة اختراقا للمرئي واللامرئي في ذات الوقت؟ أي تأزم سيلفت النظر إلى الإنحراف في المنظور؟

عماوة القلب لا عماوة البصر، هكذا يحدد اللاهوت سلطة المستور، سلطته هو بلغبة الترغيب، إذن الإبقاء على عدم الإكتفاء، الشغف، الإستزادة. حينذاك هزل وآخره جد دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة إذ القلوب بيد الله عز وجل(11).

كيف يختطف محب معاصر مصدر القلب هذا، أو كيف يتحايل على هذه الحدود، بل كيف ومن دون ثقافة عرفانية يصبح هو بدوره "ملاكا للموت"؟..

من أين يتم النظر إلى المشكلة، ماهي الضمانات الفكرية لبلورة هامش يقول فيه كما قال لا كان ذات مرة "J'aime-a-vous" بدلا من "Je vous aime".. بمعنى كيف يمكنه الإخلال بمنظومة متوارثة ترى اليوم إلى تصدعاتها في فقر الخطاب العاشق ومحدوديته اللسانية؟ كيف تكون الهجرة صادقة إلى مملكة الآخر ما بين الله والذات المتكلمة من دون جرح ولا صرع؟ بمعنى كيف نقارب ما بين التحليل النفسي من جهة والإسلام من جهة أخرى.

هوامش :

(1) * Abdelkebir Khatibi "par-dessus l'épaule" Aubier-Ecrits sur parole: 1988 France, page 15.

(2) * A. Khatibi, page 29.

(٣) * Christine Buci-Glucksmann "Walter Benjamin et l'Ange de l'histoire- une archéologie de la modernité" L'écrit du temps (2). Automne 82. Paris. Minuit, page 47.

(4) * A.Khatibi, page 33.

(5) ضمن «كتاب الجواهر الحسان في نظم أولياء تلمسان» تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات. المؤسسة الوطنية للكتاب SNEDالجزائر 1988، ص34.

(6) الدكتور زكريا صيام «ديوان الأمير عبد القادر الجزائري» ديوان المطبوعات الجامعية. O.P.U الجزائر 1988ص320.

(7) عبد الكبير الخطيبي «حدود نظرية» ترجمة المعطي قبال -مواقف- العدد 62/61 لندن 19، ص56 و57.

(8) ديوان الشاب الظريف التلمساني. موفم للنشر. الجزائر 1991، ص٧=VII

(9) رسائل ابن عربي. دار إحياء التراث العربي. بيروت ط 1 عن دائرة المعارف العثمانية. 1948، ص10.

(11) "طوق الحمامة في الألفة والآلاف" ابن حزم الأندلسي. موفم للنشر. الجزائر 1988، ص7.

عبد الله عبد اللاوي

الذات المغلولة
أو أزمة العلوم الإنسانية في الجزائر

*** العُسْر الجزائري :**

هل يمكن قيام إمكانية لموضعة الجزائر بإشكالية فكرية؟

سؤال يؤرق المثقف الجزائري الذي يعي أن الجزائر بعطلها هذا تمارس لعبة الإنفلات من مبضعة النقدي والنظري، لأنه بمجرد طرح السؤال سيصادف واقعا جيولوجيا متكلسا يعزف عن كل أشكال الإستعادة العلمية الرصينة. موضعة الجزائر كأفق للفكر وكسؤال حول قضايا : التاريخ-المجتمع-الدولة... لا تعني توسل التكديس النظري فقط، بل تعني كذلك الإرتباط الوجداني الذي يعيد للذات انسجامها مع المكان، الجسد والذاكرة، لأن السؤال كما يقول أرسطو "لا ينبثق من اندفاع عضوي في النفس ولكنه يتولد من هاجس الأزمة والحاجة إلى فك لغزها". فالمجتمع الجزائري يعيش عسرا في جميع المستويات والمجالات، خصوصا بعد أن وضح الوشم في جزائر ما بعد 1988 جزائر الأسئلة والإستفهام حول قضايا : اللغة- التاريخ- الإسلام السياسي- الدولة والسلطة- طبيعة التوجهات التنموية....الخ

فتجاوز حالة العسر والعطالة هذه لا تقبل الإختزال والحلول الجزئية، مثلا أن نهتم بالجانب الإقتصادي ونطيح بالثقافي أو الإجتماعي والعكس صحيح، فالإستفادة لا تكون إلاّ والعناصر مجتمعة، ونشخص الأزمة على أساس أنها «كُلٌ» واحد.

فهل يمكن الحديث عن واقع لهذه العلوم في الجزائر؟ سؤال مشروع ولكنه ذو محتوى كبير، عندما نحدث زحزحة صغيرة وبسيطة في عنوان مساهمتنا هذه تصبح : واقع الجزائر في البحث الإنساني : الفكري، الثقافي، السياسي، الإجتماعي... بمعنى أن المشاكل والقضايا التي تواجه مجتمعنا أو يصطدم بها في

لحظة تاريخية معينة من تطوره يمكن أن نجد لها حلولا في هذه البحوث والدراسات التي تنجز، أي تكون ذات عمق استراتيجي ومستقبلي في آن واحد، يكشف عن البنيات الظاهرة والثانوية Les structures maninfestes et latentes ومتغيراتها للمجتمع الجزائري.

نتساءل هل يمكن أن يتطور البحث الإنساني في الجزائر بالنظر إلى هذا الواقع؟

لا نعتقد أننا في هذه الورقة يمكن أن نجيب على هذا السؤال، لأن إجابته واضحة : وهي النفي -ولكن البحث عن أسباب العسر هي المشكلة- وذلك لوجود شكلين من الإضطهاد والمقاومة بالمعنى الفرويدي، أمام كل سؤال أو خطاب حول الإنسان في الجزائر وهما بشكل مكثف :

أولا النزعة التقنوية التي أسس لها الخطاب السياسي الشعبوي، بمعنى الإهتمام بالعلوم التكنولوجية والبحث والإطاحة بالعلوم الإنسانية بحجة أنها علوم غير منتجة ولا نستفيد منها في تطور مجتمعنا، فماذا جنينا من هذه السياسة؟ بتعبير بسيط : حضور المصنع وغياب الإنسان.

ثانيا : الواقع الذي تغيب فيه حرية الفكر والتفكير، يغيب فيه الإختلاف، واقع لا يمكن أن يتطور فيه أي بحث في أي مجال خصوصا إذا كان بحثا يروم فهم الإنسان في أبعاده الحاضرة والغائبة، باختصار إنه «زمن السلبية المطلقة» كما يسميه الأستاذ علي الكنز(1)

*** هامش الغرب : ما بعد الحداثة والعلوم الإنسانية :**

الأصل، الأثر، الإنفصال، الإختلاف... مدارات جديدة وقلقة يمارس من خلالها التقويض والمجاوزة للميتافيزيقا لمقاربة ومحاذاة : الوراء، الهامش، المختفي الذي كان وراء كل انجلاء.

مجاوزة الميتافيزيقا، الوجه الآخر، الإمتلاء الآخر للمخيال الجديد : ما بعد الحداثة فالميتافيزيقا في القراءات الغربية الجديدة لم تكن سوى سجن لحظة ما بعد الحداثة، لحظة وجدت حريتها في إزاحة الفلسفة عن وظيفتها التقليدية، وتعويضها باستراتيجيات جديدة من خلال التأويل والتقويض، التدمير والتفكيك والقراءة... فأضحت الفلسفة بلا موضوع، بل انقلبت لتصبح استراتيجية مصابة بقلق وهوس البحث عن الأصل والمختفي في أفعاله المختلفة : ما لم يولد بعد، ما لم يؤول بعد، ما لم يقرأ بعد، ما لم يكتب بعد، حتى أضحى هذا [البعد] إتيكEthique، جديد ينضاف إلى الحداثة، فلم تكن هذه الولادة سهلة بل كانت عسيرة، بدأت عندما أعلن العقل الغربي أن ذاته ماتت [فوكو ، وعرف أن مجاوزة الميتافيزيقا لا تتم، إلا بمجاوزة كوجيطو الحضور، أنا أفكر إذن فأنا موجود، { ديكارت} إلى كوجيطو الغياب ، أوجد حيث لا أفكر وأفكر حيث لا أوجد، { لاكان}. هذا البحث في الغياب لم تتأسس العتبة الأولى منه إلا بعد أن أرسى العقل

الغربي ثورات معرفية بدأت من ثورة لغوية فتحت تصور جديد للعلامات يفتح الأفق إلى ممارسة التأويل، وثورة استمولوجية أنجبت العقل العلمي الجديد مع باشلار وأصبحت الموضوعية العلمية محدودة بحدود بناء الموضوع العلمي، وثورة على المؤسسة العلمية في حد ذاتها التي تستأثر بالقانون العلمي، لأن ما يميز القوانين العلمية هو منطق الدحض لا منطق اليقين مع كارل بوبير وأن ميتافيزيقا العالم المعاصر هي التقنية كما وردت في تأويل هيدجر، وأن التقنية هي إيديولوجيته وأن العلمي والإيديولوجي متلازمان وبهذا يسجل ما يسميه هابرماس بنهاية نظرية المعرفة، وثورة التحليل النفسي الذي كشف الذات في نصفها الغائب، ورأى بأن الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية. وثورة بنيوية انفتحت على الهامش ترفض مقولات الوعي والهوية والتطابق إلى التعدد والتشتت(2) وثورة تاريخية مع مدرسة التاريخ الجديد متمثلة في مدرسة الحوليات مع لوسيان فيفر، وفرنالد بروديل وغيرهم في اقترافهم لاستراتيجيات جديدة لفهم التاريخ والفضاء التاريخي من خلال نقدهم للإسطوغرافيا التقليدية(3)

يحدو العقل الغربي من خلال هذه الثورات شيء واحد هو رغبة التعرية، لتعرية الرغبة من حيث هذه الأخيرة هي بحث إمكانية خلق شروط جديدة للاستمرار في الحياة من جديد، يتنصب فيها الكوجيتو الحقيقي للذات الغربية المظمرة في الحضور والغياب معا ألا وهو سؤال «ماذا أرغب؟

تلكم هي رحلة الذات في الغرب، رحلة لا تجد غطاءا لها إلا في العراء ومن خلاله، إن هذا الفهم الجديد للعلوم الإنسانية، لم يتهيأ من عدم، بل من تراكم خبرات طويلة وثورات هائلة، فقد شهد منذ القرن السادس عشر حصول جهود مضنية ومتواصلة من أجل تحرير العقل من هيمنة الإستراتيجيات المحترمة(4). وتأسيس معرفة علمية موضوعية قائمة على الملاحظة والتجريب: «...أدت إلى انتزاع الهيبة والإستقلالية من العقل التيولوجي انفصال العقل البشري من غياهب اللاهوت والميتافيزيقا، دون أن يعني ذلك أن علم اللاهوت أو التيولوجيا قد انتهى، أو أن الإيمان محرم وممنوع في بلاد الغرب، إنه موجود ولكن بعد أن فرغ من تلك الحساسية القروسطية والعدوانية للإيمان التقليدي»(5)

قد يتساءل القارئ عن جدوى هذا الفاصل والتحليل لتطور علوم الإنسان في الغرب؟

ربما لأن الباحثين في مجالات العلوم الإنسانية في الجزائر خصوصا والعالم العربي عموما لازالوا بعيدين عن التطورات الهائلة الحاصلة في مجال العلوم الإنسانية في الغرب، بل الأمر من ذلك نجد هؤلاء الباحثين وإن استعادوا هذه التصورات أو المفاهيم الجديدة من علوم الإنسان في الغرب لا يعون مسألة مركزية فيها. وهي أن هذا التطور متساوق مع البنية الإقتصادية والإجتماعية

والثقافية في الواقع، أي أن كل فهم جديد للإنسان في الغرب له مضامينه في الحياة العامة للإنسان الغربي.

*** أسئلة العلوم الإنسانية في الجزائر :**

إلى أي مدى تمكن البحث الإجتماعي والإنساني من بلورة منهج علمي، بمقتضاه نفهم الواقع، ونقف على كل متغيراته ومن خلاله نشخص أسباب أزمته، ونضع أساليب معالجتها في متناول التطبيق؟ ما مدى تحكم الباحثين في هذا المجال من جدلية النظرية والممارسة؟ وهل استفادت مؤسساتنا الإقتصادية والإجتماعية والتربوية من البحوث الإجتماعية والإنسانية؟ هل أضاف البحث الإجتماعي والإنساني مفاهيما جديدة نحاول بواسطتها تعقل هذا الواقع وفك رموزه ليس في مباشريته بل في إضفاءاته.

لا ندعي بأننا سنجيب عن أي من هذه الأسئلة، ولكن نريد وضع بعض العلامات على الطريق، وتعميق الرؤية المنهجية التي ينبغي أن تحكم أي تصور أو موقف من الواقع، وترتفع إلى المستوى الذي يتيح التوصل إلى التنظير الهادف إلى إرساء حقل نظري لهذه العلوم في بلادنا يعكس بصدق خصوصية الواقع، ويتميز كذلك في مضامينه عن الحقول المعرفية والنماذج النظرية لعلوم الإنسان في الغرب.

ولكن ينبغي تحدي الكثير من العوائق التي تعيق مسألة المعرفة والفهم، فالمعرفة ليست بديهية إلى الحد الذي يتصوره البعض، وليست مباحة للجميع، إنها في أحيان كثيرة وخصوصا في المجتمعات المغلقة كالجزائر ممنوعة ومحرمة، ذلك أن المعرفة في أدنى معانيها ربما لم تكن إلاّ احتيالا على الواقع واغتصابا له، إنها عنف يمارس على الواقع لكي يكتشف هذا الواقع على حقيقته، ونقصد بالواقع هنا ليس مستوى المعيش. نقصد به هنا الواقع الذي يمارس الإختفاء، وهو مسنود بسلطة خفية لا تقبل بأن ينكشف قانونها بسهولة، هناك إذن علاقة وثيقة بين المعرفة وموازين القوى السائدة، أي بين المعرفة والسلطة، سنحاول بعد حين تطبيق أسئلتنا هذه على حقل إنساني يشكل حدثا هاما في الواقع الجزائري إنه : التاريخ.

*** الجزائر وعنف التاريخ :**

أول ملاحظة يرصدها الزائر للمكتبة الجزائرية، يرى أن جناح التاريخ هو أكبر الأجنحة الموجودة فيها، نظرا للتنوع الهائل للأحداث التاريخية التي شهدتها الجزائر، مثل الحضارات القديمة المتعاقبة على هذه الجغرافيا، إضافة إلى التاريخ المعاصر للجزائر متمثلا في الإستعمار الفرنسي وإرث الحركة الوطنية في النضال السياسي والإجتماعي للفكاك من رقبته، فهل كتب التاريخ الجزائري بعد؟

رغم التخصيص الهائل للإمكانيات الكثيرة بعد الإستقلال لإعادة كتابته، مازال

التاريخ الجزائري يستعاد كذاكرة تحتويه الشفوية. فالكتابة التاريخية في الجزائر مازالت تأخذ ذلك الطابع الحدثي الذي يؤطره خط سياسي أو إيديولوجي معين الذي يختزل الحدث التاريخي من كل الشروط السياسية والإجتماعية والإقتصادية الذي أنتجته، فالمؤرخ الجزائري وإن تناول شرطا من هذه الشروط، فيحصره على حد تعبير المؤرخ الجزائري : «محمد حربي» «في السياسي ويقصى الإجتماعي»(6).

فالمؤرخ الجزائري مازال مشدودا إلى النموذج الإسطوغرافي التقليدي، رغم أن الإنجازات المنهجية التي حققها الدرس التاريخي، أي التوقف من اعتبار التاريخ يتطور خطيا والإنتقال إلى عمليات سبر الأغوار لاكتشاف الطبقات العميقة التي تحركه. إن الإنتقال من اعتبار التاريخ كذاكرة إلى التاريخ، -بكل ما تحمله كلمة تاريخ من تطورات منهجية- في إعادة بناء الماضي بناءا علميا كفيل بإعطائنا الكثير من الحلول للمشاكل التي تعاصرنا وتواجهنا، أم أن نعيد الماضي بنظرة رومانسية، النظرة التي تقضي مسألة أساسية في كل عمل تاريخي، لانعتقد أن التراكم التاريخي للجزائر أي تراكم المنتوج النصي التاريخي قد يشكل حدثا هاما، بل يمكن أن نصف هذا الحقل : أي التاريخ الجزائري على أنه التراكم الذي لم يحدث تحول في بنيات المجتمع الجزائري من خلال إحداث خلخلة فيها، خلخلة تساعد على تقويض النظرة الماضوية وتسعفنا الإنتقال من الذاكرة إلى التاريخ.

*** الجزائر التزام فكري :**

إن التحولات الكبيرة التي تشهدها الجزائر اليوم، وعلى مستويات كثيرة من خلال القضايا والإشكاليات التي برزت وكنا نعتقد في وقت مضى أننا حسمنا فيها، زيادة إلى التحولات الجارية في العالم كالدعوة إلى العولمة المشروع الذي يمكن أن نفقد فيه حتى هويتنا، كلها تفرض علينا ممارسة السؤال والنقد، السؤال الذي يغوص في أعماقنا لاستجلائها بوضوح، كما يفرض علينا أن نغير من استراتيجيتنا التقليدية التي يحتويها في أغلب الأحيان : السياسي وممارستها بشجاعة تفرضها استفهامات المرحلة.

إننا مطالبون بالإنخراط في هذا الإلتزام، أن نجعل من الجزائر أفقا للفكر، ويعني هذا بناء معرفة بتاريخنا وواقعنا الإجتماعي والسياسي والثقافي تسعفنا في تجاوز هذه السلبية المطلقة وحالة العطل هذه، وإنشاء معرفة يكون نموذجها الإستراتيجية وعلم المستقبليات لمقاومة كل أشكال الإضطهاد الفكري والجهل الجماعي بالإنخراط والإلتزام في مشروع الجزائر، ويبقى للسياسي هامش كبير في الأزمة.

ملاحظة : الهوامش هي إحالات داخل-نصية. **قسم الفلسفة-جامعة وهران-**

أحمد شاهين

الجابري "معقولا" أو الكتابة مسؤولية

الدكتور محمد عابد الجابري واحد من مفكري العربية في عهد ما بعد الإستعمار (لانقول الإستقلال فنحن في شك من ذلك)، ويعد الجابري من بين الداعين إلى "تنظيف العقل العربي من شوائبه التاريخية، خاصة تلك التي علقت به خلال المائة سنة الأخيرة (عصر النهضة؟)، حيث تم ، كما يقول الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي" " تكريس تصورات وآراء ونظريات حول الثقافة العربية... قراءات استشراقية أو سلفية أو قومية أو يسراوية توجهها نماذج سابقة، أو شواغل ظرفية جامحة" (ص 5)، ولذا، يضيف الجابري "إن عملية النقد المطلوبة، أو علي الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من **أسار القرارات**

السائدة، واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة" (ص5)، ولذا يطرح على نفسه مهمة "بدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته" (ص 6)، ولهذا الغرض وضع عنوانا إضافيا في الأعلى هو"نقد العقل العربي- 1".

وكون المهمة هامة، رأينا بدورنا، أن ننظر في الأساس التأسيسي الذي بنى عليه الجابري "بدء نظره"، مع ملاحظة أن عملية "بدء" وليس متابعة، مما يعني أنه يعمل على "إنشاء جديد" وليس "تجديدا" أو "ترميما"، فبأي جديد سيبني الجابري؟ وأي جديد سيبني؟ أما السؤال الأول، فهو ما سنتناوله هنا اعتمادا على الفصل الأول من كتابه سالف الذكر، والفصل معنون ب "عقل ... ثقافة"، حيث سيهتم، كما يقول، "ليس (ب) الأفكار ذاتها، بل (ب) الأداة المنتجة لهذه الأفكار" (ص 11-12)، مع أنه يقر ب "التداخل الصميمي بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى" (ص 12)، والتداخل الصميمي يعني، على الأقل، "صعوبة" الفصل، إن لم يكن استحالته، مع ذلك سيفصل الجابري، كما سلف بينهما ليبحث في الفكر كأداة، ولو لم نكن جادين، لظننا أنه سيبحث في تكوين المخ كأداة عضوية للتفكير.

ثم يبدأ الجابري بالتحديدات التي سيقوم عليها بحثه، لكنه من الخطوة الأولى يبدأ بغض الطرف "عن جانب فكري/ ثقافي هو اللغة، بالرغم من "خصوصية هذه العلاقة في الثقافة العربية" (ص12)، لكنه يستدرك أن ذلك سيكون موضوع فصل خاص، بمعنى أن هذا الأمر الخاص لن يكون من الأسس التي سيبنى عليها إنشاءه، وقد يقيمه لاحقا كغرفة خدم في بنائه الجديد، وسننتظر لنرى كيف سيوظف هذه الخصوصية.

التحديد الأول الذي يبدأ به هو تعريف "الجنسية الثقافية"، ويرى أن "التفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها" (ص 13)، ولكي يوضح تحديده يقول"إن التفكير في ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية... وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الإجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان كما تحددها مكونات تلك الثقافة" (ص13)، ونسأل الدكتور الجابري : اليست هذه قضايا تفكير، وكونها موروثا ثقافيا، لم يتوقف التفكير فيها سابقا ولا الآن ولن يتوقف لاحقا، فهي عناوين موضوعات مطلقة، نظر الإنسان إليها وفيها لا يتوقف ولا يتحدد،إما تثبيتها عند لحظة تاريخية محددة زمانا ومكانا، فذلك إجحاف بحق الإنسان والثقافة ، فهل الموروث الثقافي العربي الإسلامي في عهد الرسول هو الموروث الثقافي زمن الأمويين، أو العباسيين، أو في عهد الطوائف؟ ويستمر الجابري بتكرار إصراره على الفصل بين الفكر وقضاياه في الصفحات اللاحقة.

التحديد الثاني الذي يقرره الجابري هو منهجه، فيقول "إن وجهتنا الوحيدة هو التحليل العلمي ل"عقل" تشكل من خلال انتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها : الثقافة العربية الإسلامية" (ص14) إذن، هو يقرر اعتماد"وجهة وحيدة" وصفها واعتبرها" الوحيدة الصحيحة"، وإنه سيعتمد "البحث الإيبستمولوجي"، فكيف يمكن التوفيق بين شمولية الإيبستومولوجية ووحدانية الإتجاه؟ الدكتور الجابري سيقوم بذلك. هذا إضافة إلى أنه يحدد نقطة البدء المعرفية باللحظة الإسلامية، وماذا عن كل النشاط المعرفي السابق على الإسلام؟ فالجابري في تحديده هذا يعتبر أن الإنسان العربي كان قبل الإسلام "صفحة بيضاء" أو" إنسان وحشي" بلا تاريخ، بلا حضارة، مع أن الإسلام خاض جدلا وحوارا مع حضارات قائمة ، عارض بعضها، واتفق مع بعض منها، وتلك الحضارات السابقة على الإسلام لم تتوقف عن أن تشكل جزءا من المرجعيات الثقافية للإنسان العربي المسلم، لكن للدكتور الجابري وجهته الوحيدة، ونقطة بدئه التي نخشى أن تكون وحيدة أيضا.

وفي تحديد مفهوم العقل العربي يستعين الجابري ، كما يقول، بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند "بين العقل المكوِّن (بكسر الكاف) أو الفاعل، والعقل المكَّون (بفتح الكاف) أو السائد، الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم، ويقرر المبادئ ... أما الثاني فهو : مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا" (ص15)، ثم يتابع" إذا نحن تبنينا هذا التمييز أمكن القول أن ما نقصده بالعقل العربي هو العقل المكَّون (بفتح الكاف)، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل تفرض عليهم كنظام معرفي" (ص15)، ولا نعتقد إن هناك حاجة لتبيان أن الفصل بين لحظتين عقليتين لدى الجابري هو فصل تعسفي، ف لالاند صاحب مقولة العقل المعياري يرى" أنه بدون الإيمان بالعقل المعياري لن يكون ثمة وجود لعلم أو لفعل ممكنين ، بل لن يكون ثمة وجود لحقيقة " (معجم الفلاسفة- مادة لالاند، ص 527)، هذه المقولة سيوظفها الجابري سلبا عند الحديث عن العقل العربي ، فحالتا العقل آنفتا الذكر عند لالاند قابلتان" باستمرار للمراجعة ولإعادة النظر فيها" (المرجع السابق)، بينما هما منفصلتان عند الجابري، وإحداهما (المكون- بفتح الكاف) ثابتة وساكنة، وكي لا يناقض الجابري مقولة لالاند يقول أنه ينوى نقد العقل العربي من زاويتين"فمن جهة يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلا سائدا قوامه جملة مبادئ وقواعد تؤسس المعرفة في الثقافة العربية... ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى العقل العربي بوصفه عقلا فاعلا ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما" (ص16)،وقد استخدم الجابري في النص

أعلاه مصطلح "المعرفة" معرفا ب"ال" بمعنى أنه مطلق، كما حدد فاعلية العقل العربي ب" فترة تاريخية ما"، وبين المعرفة الساكنة / المطلقة واللحظة التاريخية التي يريد أن ينتقيها الجابري لتنسجم مع ما يريده. نتساءل : ماذا بقي من الايبستومولوجيا والعلمية لدى الجابري؟

وبعد التحديدات، يقفز الجابري إلى الخطوة التالية، وهي "إستثمار المقارنة مع العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث والمعاصر". ويتساءل" لماذا فقط : العرب واليونان وأوروبا؟ " (ص17)، ويجيب " إن المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الإعتراف للعرب واليونان والأوربيين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة" (ص17)، ثم يستدرك مشيرا إلى حضارات مصر والهند والصين وبابل وغيرها ، ويصفها بأنها حضارات عظيمة ومهد الحضارات القديمة، لكنها كما يقول، بنيتها الثقافية "بنية يشكل السحر أو مافي معناه وليس العلم العنصر الفاعل والأساس فيها (ص 17 ولنا أن نتساءل : هل قام قانون حمورابي على السحر؟ هل نظام الرب السومري قام على الخرافة ؟ وهل يرى الجابري أن التنجيم أو جد علم الفلك ، أم العكس؟ ثم ألم يقرّ الدكتور أن فيثاغورث وسقراط وأفلاطون وارسطو تعلموا في مدارس ميديا ومصر؟ وهل قامت حضارة الصين على السحر؟ أليس كونفوشيوس فيلسوفا ومفكرا، أم أنه كان ساحرا ومشعوذا، هو الذي قال بالنظام والأخلاق؟ ألم يلتق كونفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد ب "لاو"، تسولقاء شبيها بلقاء أفلاطون بأرسطو؟ ألم تكن الرياضيات علما هنديا استقاه العرب منهم، ومن العرب إلى أوروبا، فجدتي، حتى موتها، كانت عندما تريد من أحد أن يكتب لها رقما تقول "أكتب الهندي" لكن الجابري يصر على "أن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم ، بل أيضا نظريات في العلم" (ص18)، وكان ممكنا أن نغض الطرف (ليس على طريقة الجابري) لوقال الدكتور الجابري أن معلوماته الشخصية (كذا) وليس "المعطيات التاريخية"، أو لو قال أن العلاقة الخاصة التي قامت حول حوض المتوسط دفعته إلى التركيز على الثقافات الثلاث التي ذكرها (من الممكن الإطلاع على مضمون الإنتاج الفلسفي العالمي بمراجعة أي انسيكلوبيديا فلسفية).

الفلسفة اليونانية كما يراها الجابري

يبدأ الجابري باستخدام تعريف من فوسدروف، يقول " يتحدد نظام كل ثقافة تبعا للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم ، وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع" (ص18)، ينتقل بعدها إلى استعراض فلسفتي هيراقليطس وإنا كساغوراس، الأول يقول ب" اللوغوس"

ويسميه الجابري "العقل الكوني"، وهو "محايث للطبيعة"، وكان الأفضل أن يقول في الطبيعة، بمعنى الإنتشار، ويعرض لفكرة أناكساغوراس عن "النوس" - ويسميه الجابري "العقل الكلي"، وهو "غير المندمج بالطبيعة ولا محايث لها" (ص19)، والذي "نظّم كل شيء وأنه العلة لجميع الأشياء" (ص19)، ولنا أن نتساءل : هل ما قدمه الجابري عن فلسفة هيراقليطس وإناكساغوراس تغطي التعريف الذي افتتح به الموضوع؟ لكنه على ما يبدو في عجلة من أمره، فدون أن يوضح لنا الفرق بين اللوغوس والنوس، وهما مختلفا المعنى، طبعا، يدمج بين الإثنين على الرغم من قوله "انهما شكلا اتجاهين في الفلسفة اليونانينة" ليعود فيقول إن هذا الإختلاف "لا يغير من جوهر التصور اليونانية للعلاقة بين الطبيعة وهذا العقل الكلي (ص20)، ويخص الجابري الثقافة اليونانية اعتمادا على رؤية هذين الفيلسوفين، ليقول أن الثقافة اليونانية اعتمدت على أن "الطبيعة أولا بوصفها معطى ابتدائيا غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى العقل تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة... أما الإنسان فهو في جوهره قبس من العقل الكلي" (ص20)، وقد حاول الدكتور اللعب على الألفاظ في السياق السابق باختصار "العقل الكلي" إلى "العقل" فقط، فلو أراد بها "النوس" لكان الأمر مقبولا كاتجاه في الفلسفة اليونانية، فالنوس هو الحالة التي ينوجد فيها "اللوغوس" في الطبيعة، حتى في أصغر جزيئاتها، ولذا تستخدم في اليونانية كلمة "نوس" بمعنى عقل، وهي للتذكير، فقط، صفة أطلقها أفلاطون على تلميذه النجيب أرسطو، كما كانت لقبا لاناكساغوراس يعبّر به.

وفي قفزات سريعة بين سقراط وأفلاطون وأرسطو(ستة عشر سطرا) يلخص فيها الفلسفة اليونانية بالقول "إن العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو إدراك الأسباب" (ص20)؟ فهل التصور الأرسطي هو التصور اليوناني؟ ماذا عن التصور الأفلاطوني؟ وماذا عن الفلسفة الرواقية التي يعد بارمينيدس المعاصر لهيرا قليطس أباها الروحي؟ هل ينسجم اختصار الثقافة اليونانية ب"أرسطو" بالتعريف الذي استهل به الجابري فقرته عن الفلسفة اليونانية؟

الفلسفة الأوروبية الحديثة.

بقفزة ضوئية ينتقل الجابري من الفلسفة اليونانية القديمة إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة دون توقف عند أي "حاجز" فلسفي أو فكري أو ديني أو ثقافي، معلنا أن الفلسفة في أوروبا الحديثة سارت في الإتجاه نفسه (ص20)، فالجابري، وكأنه يمتطي "آلة الزمن" يعبر تاريخ الأمبراطورية الرومانية (الأوروبية) والعصر الوسيط الأوروبي، ليصل من أرسطو اليوناني إلى الفلسفة الحديثة في أوروبا، وكأن العقل الأوروبي كان في حالة عطالة طوال تلك الحقب، مع ملاحظة أن الفكر الأرسطي كان في أساس الفكر اللاهوتي المسيحي

مع القديس أوغسطينوس وتوما الأكويني، كما كان أرسطو نفسه "معلماً" لدى الفلاسفة المسلمين، وهو نفسه مرجعا للفلسفة الحديثة في أوروبا لكن الجابري لا يريد أن يرى إلا الوجهة الوحيدة التي قرر السير فيها، وكي تستقيم له الأمور لم يكن أمامه على ما يبدو إلا القفز. وهكذا ينتقل الجابري إلى ديكارت الذي يقول عنه أنه "فصل بين العقل والطبيعة فصلا حاسماً" (ص21)، لكنه، كما يقول الجابري، عاد إلى" تقرير المطابقة التامة بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة بشكل لا يختلف عليه الأمر عند فلاسفة اليونان" (ص21)، والجابري يريد من وراء ذلك الربط بين المرحلتين دون النظر إلى طبيعة كل منهما، مع أن الفلاسفة الأوروبيين يرون في ديكارت "خط الفصل بين العلوم القديمة والحديثة- سان سيمون... (و) المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة- هيغل... (و) أن تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة يبدأ برينيه ديكارت- شلينغ... (و) فهم أن العلم الحديث ..(هو) النفي على نحو قاطع ومتماسك بانتباذه دفعة واحدة السكولائية وسلطة أرسطو- بوليتزر ..(و) ديكارت عديم النفع وعديم اليقين - باسكال "(معجم الفلاسفة، طبعة بيروت، مادة ديكارت،) فأي ديكارت يريد الجابري لنا أن نعتمد؟ ثم ماذا عن فرانسيس بيكون المعاصر لديكارت، والذي يعد أبا الإتجاه الانكلو ساكسوني "أعظم عقل في العصور الحديثة" وهو" رائد التجريبية الحديثة" (ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص126-184).

ومن ديكارت إلى سبينوزا، ينتقل الدكتور الجابري ليعرض وجهة نظرسبينوزا حول العقل الكوني" الحايث للطبيعة، المنظم لها والمتحكم في صيرورتها" (ص21)، ونشيرمن جهتنا إلى أن سبينوزا يهودي الإنتماء والثقافة، وقد خاض صراعه مع اللاهوت اليهودي، واليهودية كفكر شرقي وليس فكرا غربيا، وبالتالي فإن إدراج سبينوزا في نسق الفلاسفة الغربيين يناقض تعريفه ل"الجنسية الثقافية" كما عرفها في الصفحة (13)، وما كنا نريد للدكتور الجابري أن يهفو، حيث كان بامكانه "غض الطرف"، إلا إذا كان يقبل دون نقد كل ما يقول أي أوروبي عنه صواب، أو أن الجابري يريد في سياق النقاش حول نقد الفكر العربي أن يعتبر الأندلس الإسلامية، عصرا ومفكرين. منطقة أوروبية. مع ذلك، يلخص الجابري فهمه لسبينوزا قائلا "أن موقف سبينوزا يعزز مبدأ **الحتمية**(خط التشديد من عندنا) الذي يقوم عليه الفكر العلمي" (ص21)، ثم يستدرك قائلا" لكنه من جهة أخرى موقف لا يمكن للعلم أن يتبناه" (ص21)، ثم يوضح أن هذه "الرؤية التأملية" التي صدر عنها سبينوزا لم " تكن لتنسجم مع الروح العلمية التجريبية... لقد كان لا بد إذن من إعادة تأسيس العقلانية الحديثة التي أرسى دعائمها ديكارت وبلغت أوجها مع سبينوزا، بشكل يجعلها تستجيب ليس فقط للروح العلمية ولمقتضيات التجربة بل....."، ونكتفي هنا بتساؤل واحد، هو : كيف

لا تنسجم؟ وكيف تستجيب مع نفس الروح العلمية؟

الفيلسوف الثالث الذي يعتمده الجابري هو كانط، الذي عاد، كما يقو ل الجابري" إلى ما يشبه الموقف الديكارتي، ففصل بين العقل ونظام الطبيعة" (ص 22)، ويضيف الجابري أن النتيجة التي توصل إليها كانط هي " أن المعرفة العقلية اليقينية لا يمكن أن تتعدى عالم الظواهر، أن وراء عالم الظواهر، وما يسميه كانط بالشيء في ذاته، فذلك مالا يحق للعقل أن يدعي الوصول إليه للتعبير عن حقيقته" (ص22)، لكن ما يشير إليه الجابري لا يتعدى التوصيف، فالنتائج التي توصل إليها كانط هي" فعالية العقل"حيث "يتلقى التجربة فيرتبها وينظمها ويسبكها ويصوغها في فكر..(ف) الأحاسيس بواعث غير منظمة، والإدراكات الحسية هي أحاسيس منظمة، والمدركات العقلية هي مدركات حسية منظمة، والعلم هو المعرفة المنظمة والحكمة هي الحياة المنظمة....إذن للعالم نظام ، ولكن هذا النظام ليس موجودا في العالم نفسه، ولكن الفكر الذي عرف العالم وادركه هو المنظم لهذا العالم " (عن قصة الفلسفة، ص341-342-343)، إذن فالنتيجة التي توصل كانط إليها، كما يقول هيغل هي" ابتداء من كانط ينبغي أن يعد الإستقلال المطلق للعقل مبدأ أساسيا للفلسفة وواحد من اعتقادات عصرنا" (في معجم الفلاسفة"، ص477)، وأهم ما يميز كانط مقولته في وجوب توفر " الإدارة الخيرة التي تشكل الشرط اللازم لكل ما يجعلنا نستحق أن نكون سعداء" (كانط، أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، طبعة موفم، الجزائر، ص222)، تلك الإرادة التي تفترض ل"الكائن العاقل أن يعتبر نفسه على الدوام كمشرع في مملكة للغايات تكون ممكنة بفضل حرية الإرادة " (المصدر نفسه، 288)، إذن مع كانط صارت الفاعلية البشرية وغاياتها موضوعا للتفكير، بعد أن كان الخلق لزمن طويل موضوعا له.

ويعرض الجابر ي لمقولة هيغل" كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي" (2)، ويستنتج الجابري من مقولة هيغل"أن ليس هناك في الوجود شيء لا يقبل التفسير بالعقل" (ص22)، أما شيلنغ، صديق هيغل، فقد استنتج من مقولة هيغل" أن التصور هو كل شيء وأنه لامكان خارجه لأي شيء" (معجم الفلاسفة،ص 666)، وبين التفسير الذي قال به الجابري وبين التصور مسافة نعتقد بعدم الحاجة لشرحها. ثم يكره الدكتور الجابري هيغل على القول ب " الحتمية فيلخص مقولة هيغل حول الصيرورة بالقول"أن الحركة في الكون وصيرورته خاضعة لقانون حتمي..." (ص23)، فهل يمكن أن يكون مؤسس الجدل حتميا؟ هيغل الذي يرى أن الفكرة "تكون فارغة إذا تجردت عن العلاقات ...(و) أن المطلق ينهض في الإنسان إلى وعي ذاتي... (و). أن تصميم الكون عقلي اطلاقا... لذلك فإن الحرية هي قانون السياسة. وهي طريق مفتوح للتغيير

"(في قصة الفلسفة، ص (377-381)، فكيف تلتقي الحرية والحتمية؟

ويلخص الدكتو الجابري فلسفتي كانط وهيغل بالقول" قد يبدو من العرض السريع ... فلسفة كانط وهيغل أن الأول منهما كان أقرب إلى العلم من الثاني، وبالتالي أقرب إلى الحقيقة الموضوعية. هذا صحيح ، ولكن من حيث المظاهر فقط : إن العلم كما كان في عهد كانط، بل كما يعرفه كانط يعطي له الحق على هيغل، ولكن العلم كما "يصير" أي كما سيعرفه التاريخ من بعد كانط مباشرة كان يؤيد موقف هيغل" (ص23)، هل هذه فزورة؟

يتوقف الدكتور الجابري عند هيغل، دون أن يقول لنا ما إذا كان هيغل نهاية الفلسفة الحديثة في أوربا، أم أن علينا أن نتابع أحد الإتجاهين اللذين تولدا من فلسفة هيغل. يترك الجابري الأمر دون توضيح، إلا إذا كان يريد وقف العلم الأوروبي عند هيغل ، كما فعل كوجيف الذي قال" كما ختم نابليون، بحسب هيغل، التاريخ الإنساني، كذلك يختم هيغل تاريخ الفلسفة " (معجم الفلاسفة، ص، 668 ، مادة هيغل)، لكن التاريخ لم يختتم بنا بليون ، كما لم تختتم الفلسفة بهيغل، فالجابري نفسه يقول"لقد تغيرت مع الفيزياء الذرية مفاهيم العقل ومبادؤه ... فصارعليه أن يغيرفهمه لنفسه" (ص23)و "لعل أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية الجديدة التي انطلقت مع بداية هذا القرن هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم العقل ذاته (ص 24)، فقد أدى تطور العلم، والقول للجابري، إلى "قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير" (ص24)، ولو دقق الجابري في فلسفة هيغل لوجد أنه قال ب"العقل وسيلة"، وبالتالي ليس مفهوما جديدا ما أكتشفه الدكتور الجابري، وفي حين استعرض لنا الجابري آراء فلاسفة حديثين،اكتفى بالنسبة لأوروبا المعاصرة بالإشارة إلى التطور العلمي.

وبعد استعراضه لفلاسفة حديثين في أوروبا، وليس للفلسفة الحديثة، يقول الجابري "أن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع، ومن دون شك **فإن قواعد العقل إنما تجد مصدرها الأول في الحياة الإجتماعية**... وبما أن الحياة الإجتماعية ليست واحدة، ولا على نمط واحد، فمن المنتظر أن تتعدد أنواع القواعد العقلية...بتعدد وتباين أنماط الحياة الإجتماعية" (ص 24)، وهي قاعدة رائعة للفهم والوعي، وكان الجابري يستطيع البدء في بحثه بها، ثم يستعرض ما استعرضه كنماذج لتطور مفهوم العقل ووظيفته وتبدلها تبعا للتبدلات التي تحدث في المجتمع في كافة مستوياته، لكن الجابري لم يفعل ذلك ، وأوحى ، دون لبس، أن الفلاسفة الذين استعرضهم، يونانا وأوروبيين، هم العقل الأوروبي، حتى أنه استدرك مصححا في الصفحة (24) إن طاليس هو الذي دشن النظر العقلي إلى الطبيعة، بعد أن كان بنى الجابري ذلك على أنه يعود إلى

هيراقليطس، وطاليس هذا تاجر زيت"وكان أول من أدخل الهندسة من مصر إلى اليونان القديمة" (معجم الفلاسفة، ص383). ويلخص الجابري إلى تحديد مفهومه للعقل بالقول" أن العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما" (ص25) لكن الجابري لا يوافقه الحظ حين يستشهد بقول "جول" أو "لو" ليؤكد تعريفه، يقول أولو"ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لانهائي منها هي التي تشكل ما هيته" (ص25). الفرق بين التعريفين واضح.

ويبني الجابري أساس رؤيته للثقافة العربية، دون أن يحدد لنا ما إذا كان ذلك وفق تعريف أولو أم وفق تعريفه، يقول الجابري "إن الثقافة العربية، وبعبارة أدق : الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام ، موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوروبا" (ص26). إذا كان الموضوع بالمعنى الذي عالجه الفلاسفة وفق تحديد غوسدروف الذي اعتمده الجابري، فهو موضوع واحد : العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة، وبالتالي تصبح الفعالية الفكرية لأي مفكر إضافة، سلبا أو إيجابا، للفكر الإنساني، أما إذا كان المقصود زمنا تاريخيا محددا، وهو ما يوحي به الجابري باستخدام تعبير"مفكري الإسلام". فمن العقل والعقلانية دراسة الفعالية الذهنية لتلك الحقبة في إطارها كواقع وكفايات لمجتمع تلك الحقبة، لكن الجابري يقول" عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإننا نستعلمها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل" (ص26)، مع أن الجابري يلاحظ عن حق "أن تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية والأوروبية الحديثة يؤكد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها" (ص 26)، فلماذا إذن يريد الجابري التعامل مع الثقافة الإسلامية انطلاقا من أرقى ما توصل إليه العقل المعاصر، ولنا أن نضيف تحديدا العقل الأوروبي، وليس الصيني مثلا، ولا العربي بالتأكيد، بما فيه عقله نفسه؟ أليس ذلك أشبه بمن يحاكم مكتشف النار لعدم اكتشافه الطاقة الذرية؟

ففي حين عرف الجابري العقل اليوناني والأوروبي الحديث اعتمادا على اجتهادات أربع فلاسفة لكل من اليونان وأوروبا(المجموع ثمانية) لجأ في تعريف العقل العربي إلى المعجم الذي يحدد معنى الكلمة الوصفي(ص30) وبين المعنى الوصفي للكلمة والنشاط العقلي الذي خص به مفكري اليونان وأوروبا "خيانة" للمنهجية وللأمانة العقلية، وبعد التعريف المعجمي يعمد الدكتور الجابري إلى بعض الآيات القرآنية ليرى فاعلية العقل العربي، وهو يقول في هذا السياق أن الكلمة وجدت في معظم الآيات بصيغة الفعل(ص31)، والقرآن، كما قبله المسلمون نص مقدس. بمعنى أنه أسس فعالية ذهنية، هكذا تعامل معه المجتمع

الإسلامي ، وبالتالي كان موضع أيمان وليس موضوع فعالية ذهنية، ونحن نسأل الجابري : لماذا لم يستخدم نصوص معبد دلفي اليونانية لتعريف العقل اليوناني، ولماذا لم يستخدم الإنجيل لتعريف العقل الأوروبي.

قلنا أن الدكتور الجابري "وظف "ثمانية فلاسفة أربعة من اليونان القديمة وأربعة من أوروبا الحديثة، وهذا ما يثير لدينا بيدرا من الأسئلة : لا يستطيع أي باحث توظيف عشرة فلاسفة أخرين ليؤسس، كما أسس ل " نقد " مختلف للعقل العربي"؟ أين العقل المسيحي الأوروبي في منظومة التفكير الأوروبية؟ وماذا عن الفكر القومي الأوروبي، ألم يكن له دور في صياغة "الجنسية الثقافية" الأوروبية، مع ملاحظة أن العنصرية مازالت حتى كتابة هذه الأسطر في صلب مكونات الثقافة الأوروبية؟ ألم يكن هيغل الذي اعتمده الجابري مرجعا معاصرا لكل من «فيخته»، صاحب كتاب "خطابات إلى الأمة الألمانية" الذي أسس للنزعة القومية، معاصراً «لشيلنغ» ،صاحب كتاب " الفلسفة والدين"، والذي " كانت ألمانيا السلفية باسرها تتحول في ذلك العهد نحو شيلنغ باعتباره المفكر الوحيد القادر على تعديل كفة النزعة الجذرية الثورية للهيغليين الشباب" (معجم الفلاسفة، ص370 - مادة شيلنغ)، ثم ماذا عن التيار الأنكلو ساكسوني، بدءا من بيكون، المعاصر لديكارت، وانتهاء بجون ديوي، مرورا بهوبز ولوك وهيوم وغيرهم؟ أم أن الأنكلو ساكسون ليسو من العقل الأوروبي؟

ونستطيع أن نتابع مع الدكتور الجابري إلى ما لانهاية، سواء في إظهار التناقض لديه تعريفا ومنهجا، أو في مجال إيضاح القصدية المسبقة التي دعا في بداية بحثه إلى التخلي عنها (يمكن مقارنة عمل الجابري بالعمل الموسوعي للدكتور عبد الله العروي. مع العروي تشعر بهيبة الوعي -مفهوم التاريخ)، ولو أردنا أن نسجل ملاحظاتنا على عمل الجابري لما انتهينا ولذا راعينا في سياق هذا المقال انسجاما مع مقولة "نقد النص بما فيه ومما فيه" الإشارة فقط إلى الخلل المعرفي الذي يكتنفه، ليس خدمة لنص الجابري، بل تنبيها لقارئ الجابري، حيث أنه مكرس كمرجع معرفي، فنحن مع نقد العقل العربي المعاصر وهي الفعالية الذهنية المطلوبة ، أما درأسة الفعالية الذهنية الإسلامية فهي ضرورة ضمن إطارها، أما دراسة مخلفاتها في الذهن العربي فذلك شأن آخر يندرج في إطار نقد العقل العربي المعاصر.

أخيرا

تناولنا من كتاب الجابري الفصل العقلي التأسيسي الذي سيبنى عليه نقده للعقل العربي وفي ضوء ما سلف، نرى أن الدكتور الجابري يقدم وجهة نظر في الثقافة العربية الإسلامية . وليس نقدا لمنظومتها الفكرية، وجهة نظر لا تبحث

في تلك الثقافة ، بل تنظر إليها من "برج إيفل وشوارع أثينا"، بمعنى هي وجهة نظر استشراقية ، وليست إشتشرافية..

كان بودنا أن نساهم كإضافة إلى ما قدمه الدكتور الجابري، لكنه أكرهنا على غير ذلك (قارن أيضا مع العمل الممتاز للدكتور هشام جعيط - الفتنة، إنه يجعلك تقف باحترام أمام الشمولية المعرفية التي عالج بها موضوعه.

يقول ول ديورانت " من الممكن أن يكتب تاريخ الفلسفة الحديثة على أساس كونه صراعا بين النفس والعلوم الطبيعية. قد يبدأ الفكر الإنساني بدراسة نفسه، ويحاول أن يدخل العقل في دائرة المظاهر المادية والقوانين الميكانيكية، أو يبدأ بنفسه مسوقا بضرورة المنطق إلى تصور أن جميع الأشياء من خلق العقل وانشائه" (قصة الفلسفة ، ص 554)



مصطفى الكيلاني

مأزق « المجتمع البطريكي» وحاجتنا إلى « النقد الحضاري»
(أسئلة الحداثة العربيّة في فكر هشام شرابي)

تتعدّد ملفوظات الحداثة في فكرنا العربيّ المعاصر، إلاّ أنّ هذه الملفوظات على وفرتها وتعدّد اتّجاهاتها الإيديولوجيّة ظلّت حبيسة وضع تراكميّ سرعان ما أفضى بالكثرة إلى خانة الواحد، فارتدّ اللاّحق إلى سابقه وتغلّب وعي المنقضي على الراهن كما استبدّ التكرار بالتقدّم وانكشف لنا أمام تعاقب الهزائم والخيبات أنّ الفكر العربيّ بعد أكثر من قرن فكر ماقبل تاريخي لم يؤسّس بعد فكريته الخاصّة، وإنّما "الحداثة" في مجمل المشاريع التحديثيّة تنظيرا وممارسة هي حداثة قوليّة تلوذ في الغالب ببلاغة الكلمة إخفاء لمحدودية الفعل وعجزه عن إحداث النقلة من مجتمع التقليد إلى مجتمع التأسيس الحضاريّ، وبالتعدد المغشوش تحجب داخل تراكيبه البلاغيّة وهم التنمية والتغيير، وبالمؤسسة والقانون والإعلام ومقولات "المجتمع المدنيّ" وحقوق الإنسان والديموقراطيّة تواري بها أزمة الفرديّة الخانقة وعمق اللّحظة المأساوية التي نعيشها اليوم ونحن مهددون حضاريّا أكثر من ذي قبل بالإضمحلال الكامل.

هل هو وعي الموت يشدّنا إليه في الإتجاه المعاكس للتّاريخ ووهج الحركة والأشياء والتفاصيل إلى القاع المجوّف حيث يستوي الفعل واللاّ- فعل وتختفي النقائض وتضمحلّ الألوان والأشكال والفوارق في مشهديّة واحدة منغلقة على ذاتها وإن تعدّدت واجهاتها؟

لئن أفضت الحداثة الغربيّة إلى ما يبدو نقيضًا له في إتجاه التغيير المتواصل بتوليد حركة نقديّة تُنزل الاختلاف محلّ الواقع الإيديولوجية التقليديّة الجاهزة وتغامر في تجاوز الثابت والمنتهي والوثوقيّ بأن ولّدت "ما بعد الحداثة"، ذلك الفكر المتوتّر الناقد باستمرار لما هو حادث منقوص الرّافض لشتّى أوجه الوثوق المعرفيّ المعادي لمختلف أساليب "العَقْلَنَة" القاتلة لروح الفرديّة والمدمّرة للحريّة، فإنّ مشاريع الحداثة العربيّة لم تحقّق نهضة علميّة وتكنولوجية ولم توفّر بعدُ أرضيّة التجاوز الفعليّ والكامل لهياكل المجتمع التقليديّ المستعمر، بل كانت مقولاتها مسكونة بفكر المؤالفة بين شتّى المتنافرات المعرفيّة، تستمدّ مراجعها من سياقات فكريّة وتاريخيّة غربيّة متباعدة حدّ التناقض أحيانا كثيرة...

هل هو وعي الموت يُحَتّم تسكين أيّة حركة ووقف المخاض بإعادة المغاير لما هو سائد إلى السّائد، والناشئ المختلف مع سالفه إلى "الأمر" حيث لازمن ولا مكان ولا أشياء ولا تفاصيل؟

كيف نقيم حدّ الفصل بين ما هو حَدَاثيّ وما هو نقيض الحداثة في فكرنا العربيّ راهنا؟ كيف نقرأ مختلف مشاريع التحديث للإستفادة منها ونقدها وتجاوز المأزق المعرفيّ الذي انتهى إليه فكر "الحداثة العربيّة" في نهايات هذا القرن؟ كيف نحرر فكر الحداثة اليوم من التكرار و الوثوق المدمّر لأيّ فعل يهدف إلى التغيير الذهنيّ والمجتمعيّ ونحرر السؤال النقديّ من شتّى المقدّمات الجاهزة؟

1-0 تستوقفنا في هذا المجال محاولات هشام شرابي ضمن مشروع قرائيّ نقديّ لا يزال يتحسّس طريقه داخل ليل المتاهة إذ يعود بنا إلى "مواطن الدّاء" في كتابه "البنية البطركيّة، بحث في المجتمع العربيّ المعاصر" (1)، ليضع الفكر العربيّ راهنا في بيئته الثقافيّة والمجتمعيّة الخاصّة، بحثا في ماهيته دون فصل بين حاضره وماضيه، ضمن تصوّر تاريخيّ عامّ يصل بين الذات في سلوكاتها الراهنة وموروثاته المنحدرة من أقاصي الماضي. وبهذه الحفر في المواطن المجهولة تتّضح لنا سمات أوّلية لمسلك بعيد عن الكتابات الشعاريّة ،ونقترب من المرجع الذي به نتمثّل كينونة هذا الذي يُسمّى ذاتا عربيّة. **فكيف تفكّر هذه الذات؟ وبم تفكّر؟ وما مستقبلها؟** إنّ وصف الظاهرة يستلزم النظر من زوايا مختلفة بعيدا عن تبسيط نمط العلّيّة الميكانيكيّ، إذ الظاهرة عند تفكيكها ظواهر والسبب الواحد أسباب، والذات المفكّرة مشروطة هي أيضا بالتعدد، وبذلك يقتحم هشام شرابي مواطن أخرى يصعب التنقّل داخلها.

كيف نقرأ فكرنا والفكر الآخر الغربيّ بالتخفيض من حدّة المسبّق المعرفيّ؟ كيف نتحرّر من شتّى الأطواق الإيديولوجيّة المعهودة في ثقافتنا العربيّة؟ ما هو "

النقد الحضاري"؟(2) كيف ننتقل من وصف الوجود العربيّ ذاتا فرديّة وجمعيّة إلى البحث في معوّقات التقدّم والتفكير في وسائل الخروج من ليل المتاهة؟

1-1 كيف يُعَرِّفُ "المجتمع العربيّ البطركي"؟

لا ينفي هشام شرابي الحركة تماما عند تعريف المجتمع العربيّ راهنا، ولكنّها حركة بطيئة لا تمتلك القوّة التي تجعلها قادرة على تغيير المجتمع من الدّاخل في حين شهد العالم في العقود الأخيرة تحوّلات مذهلة (3). ما سبب هذا البطء؟ هل هو التجاذب بين قوّتين متضادّتين، الأولى مندفعة في تيّار حركة كونيّة والثانية مرتدّة لا تدع القوّة الأولى تنطلق بحرّيّة وثبات؟ ولأنّ الراهن متغلّب حتما على سلطة القديم فإنّ التوقف والارتداد الكامل وضعان مستحيلان، فتكون الحركة متباطئة مرتبكة للتوازن الصعب بين تيّارين متعاكسين تماما.. هذا التبسيط المقصود يساعدنا على توضيح المشهد الحضاريّ العامّ الّذي ننتمي إليه راهنا، ولكنّه لا يفي بالحاجة إلى معرفة تبحث في الظواهر والجذور...

وليس لنا في منظور هشام شرابي إلاّ أن نرتكز على قراءة المجتمع العربيّ البطركيّ الراهن لمحاولة تفكيك الذهن المحرّك له، القائم فيه... ويتّضح لنا، عند المقارنة البدئيّة بين المجتمعين الغربيّ والعربيّ أن المجتمع العربيّ راهنا هو مجتمع تقليدي وحديث في الآن ذاته.

ولئن تحوّل المجتمع الغربيّ من البنية التقليديّة إلى البنية الحديثة وقطع جذريّا مع البنية القديمة بإحداث الثورة الفكريّة الشاملة والعميقة فإنّ **المجتمع العربي مرّ من "المجتمع البطركيّ التقليديّ" إلى "المجتمع البطركيّ الملقح بالحداثة"، وإذا هو مجتمع تابع للمركز الغربي**، لم يشهد التحديث تبعاً لخطّة تولّدت من الدّاخل بل أخضع قسرا لإرادة الآخر الغربي، فلم تتجاوز "الحداثة العربيّة" المنقضي بل شرّعت إبقاء ه وحافظت عليه بحافز قوميّ ذاتي وشجّعت عليه من الإتجاه الآخر خشية أن ينفذ العمل التحديثيّ إلى قيعان الذهن والمجتمع وتحدث النقلة النوعية كما هو الشأن في سيرورة المجتمع الغربيّ (4) ويكون الاستقلال الكامل.. وإذا حرصنا على تعريف هذا المجتمع بمزيد من التوضيح استنادا إلى مقياسي التحديث والتقليد يتبيّن لنا أنّه مجتمع "ليس حديثا ولا تقليديّا" (5) لأنّه لا يستقرّ في وضع محدّد فهومهزوم من الدّاخل، مرتبك في أنساق تطوّره، تلتقي ضمنه عديد من المتناقضات، فلا يقطع مع "النظام البطركيّ (التقليديّ أو القديم)" وينغمس في التبعيّة للآخر الغربي، مجتمع تحكمه "رأسماليّة تابعة" (6) "هامشيّة" أنشأت طبقة بورجوازية "هجينة" (7) أمست طبقة سائدة في القرن العشرين، إلاّ أنّ وعيها تركيب متناقض "لا يعكس ظروف في مزيج تختلف فيه جوانب التركيز"... (8)، وترتبك تسميتها لغياب "طبقة

بورجوازية تامّة النموّ وطبقة عاملة حقيقية..." (9). فهي "بورجوازيّة صغيرة" سليلة "النوع البطركيّ الحديث"، تعدّ سمة "نمط" إنتاج خاص بالرأسماليّة التّابعة "ضمن المجتمع البطركيّ الحديث". وبهذا التعريف الأوّلي للمجتمع العربي وللطبقة الاجتماعيّة السائسة له ينكشف هواء المشروع النهضويّ، فإذا كانت البورجوازيّة الغربيّة قادرة على تثوير المجتمع وهدم النظام البطريكيّ التقليدي وتأسيس فكر جديد تمّت به النقلة من القديم إلى الحديث دون ارتداد فإنّ البورجوازية العربيّة لوعيها المتردّد بين قوى اجتماعية مختلفة ولتبعيّتها الكاملة لرأسماليّة الغرب ولهشاشة بنيتها لم تمتلك فكر التغيير الجذري. بديهيّ في هذا السياق المجتمعيّ والتّاريخي أن تتعطّل مختلف البرامج التحديثيّة وتتباعد المسافة بين الرغبة في التغيير وبين الواقع الّذي يحول دون الانتقال من حلم التنمية إلى التنمية.

فَيُعرِّف المجتمع البطركيّ العربيّ بأنّ متخلّف تابع وعاجز باستمرار عن الخروج من أوضاعه السياسيّة والعسكرية والاقتصاديّة والثقافيّة الإشكاليّة؟ ويبدو لنا في غمرة المؤالفة بين التقليد والتحديث انجذاب إلى التقليد نتيجة قوى الارتداد الكامنة فيه، يعلّل ذلك "بسيطرة الأب في العائلة، شأنه في المجتمع.." (10). ولأنّ وعي الأبوة هو الارتداد إلى الماقبل وتغييب للرّاهن وإثبات للواحد صاحب النفوذ الأعلى فإنّ مختلف مشاريع التحديث فكرا وممارسة اجتماعيّة وسياسيّة هي مشاريع محكوم عليها منذ نشأتها الأولى بالفشل لأنّها مدفوعة بالمسبق، تبيح بعض التحرر من النواة المركز دون الانفصال عنها إذ سرعان ما تعود "بالفرع" إلى "الأصل" و"بالابن" إلى "حرم أبوّته"، وإذا المشاريع والاتّجاهات الفكريّة على وفرتها تلتقي في ازدواجيّة كبرى ليست إلاّ تأكيدا لهذا الواحد السائد في وجودنا الراهن: العلمانيّة والإسلام، وهما تيّاران وَسَما "المجتمع العربيّ البطركيّ" على امتداد ما يزيد على القرن بالاندفاع والارتداد معا "وبالتعطّل" في آخر القراءة إذ فشل "التيّار العلمانيّ" بمراجع فكره الغربي و"التيّار الإسلاميّ" بأسسه التقليديّة في الخروج من مأزق التخلّف" (11).

ولكنّ التيّارَيْن لا يوضعان في خطّ واحد من التسوية إذ الخروج من المأزق لا يكون إلاّ "بالعلمانيّة". هذا التيّار الذي يحتاج في قراءة هشام شرابي إلى حركة نقديّة تعمق مفاهيم الحداثة وتحوّل مقولاتها من وضع الرسوب إلى فعليّة التغيير في وضع إشكاليّة اتّسع راهنا بضعف "الحركة النقديّة العلمانيّة" واصطدامها "برقابة الدولة"، ومعارضة "الرأي العامّ الديني" في حين يشمل تأثير الحركة الأصوليّة" الجماهير الواسعة. وتشتدّ عزلة الحركة العلمانيّة نتيجة قمع السلطة لها ورفض "الحركة الأصوليّة" النقاش معها. وبذلك ينحبس المجتمع داخل موقفين لا يلتقيان في راهن الحياة الفكرية والسياسيّة (12).

2-1 نستخلص من القراءة السابقة أنّ لا يمكن الاستناد إلى علم الاجتماع الغربيّ بمختلف اتّجاهاته لدراسة المجتمع العربيّ في بنائه الذاتي وتاريخيّته الخاصّة وذلك لغياب رأسماليّة حديثة لها طابعها الثوريّ، و«عقلانيتها» (13) وفكرها الخاص ، فلا يجد منظّور «الحداثة العربيّة» بدّا من الالتجاء إلى الثقافة الغربيّة للاستفادة منها والاقتباس عنها حدّ التقليد أحيانا كثيرة...

ذلك هو «**المجتمع العربي البطركي**»، **مجتمع التناقضات الحضاريّة، يوهم ظاهرا بالحداثة وهو المحكوم في الداخل بنقيضها، فلا يكون «الحديث» فيه حديثا بالفعل ولا «الأصيل» أصيلا**(14) بل تزول الحدود بين الحديث ونقيضه في تركيب مشوه. وينغرس هذا الازدواج في بنية الفرد «المحدّث» وفي فئة المثقفين العرب الّذين تثقفوا ثقافة تصل بين «الحداثة» و«الأصالة»، فكانت ثقافتهم بذلك خاضعة للوعي «المَنْمذج» ، (15) الّذي يحوّل «النماذج» إلى «أصنام» ويكتفي بالتقبّل ومحاكاة الغرب في مختلف الميادين، وتعوزه الاستقلاليّة وروح المغامرة (16) إنّ «البطركيّة» سمة المجتمع العربي الراهن الأولى وهي ثابتة لا يتزحزح وإن تغيّرت الوقائع المجتمعيّة والتركيبات على امتداد التّاريخ من «النظام البطريكي القديم» في ما قبل الإسلام وفي عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين إلى «النظام البطركي التقليديّ (قبل الحديث)» عند الخلافة الأمويّة والعبّاسية والسلطنات الصغيرة والخلافة والسلطنة العثمنيتان ومنه إلى «النظام البطركي الحديث» ممثلا في «نظام الدول العربيّة المعاصرة».

تلك هي «المراحل» التاريخية الكبرى التّي تجسّم ثلاثة أنواع كبرى : القديم والتقليديّ والحديث، تتلازم وماأسماه الباحث «البنى النماذج لجميع أنواع الكيانات الاجتماعية البطركيّة» (17)

3- وتعدّ "الأسرة" مجمع الخصوصيّات والأساس الأوّل قبل "الطبقة" في تعريف المجتمع العربيّ فمن "العائلة البطريكيّة الموسّعة" السّائدة إلى التجاذب بين "العائلة الموسّعة" وبين "العائلة الحديثة الصغيرة" يتّضح التطور المجتمعيّ. ويرتبك نظام المجتمع العربيّ البطركيّ الراهن بين "عائلة" تتأسّس على رابطة الدّم وتواصل نفوذ العشيرة وبين "عائلة" ديموقراطيّة تمثل أرضية تحرير المرأة وإفراز الفرديّة الحديثة.

وتستفصل أزمة الفرديّة العربية نتيجة ارتباك المجتمع.

إنّ "الفرد" في المجتمع البطركيّ الحديث غير قادر على الانفصال عن "العائلة" أو "العشيرة" أو "الطائفة الدينيّة" لأنّ الدولة عاجزة عن أن تنوب هذه الأبنية في ضمان الحماية الفرديّة، وهي "غريبة عنه" ، "مظطهدة له" في غالب الأحيان دعما لمصالح من يمتلكون أجهزتها ويتحكّمون في الثروة (18).

ومن العوامل المساعدة على الارتداد طابع الأنكماش الّذي يسم العائلة العربيّة خلافا للعائلات الآسيويّة المجاورة إذ تختلف " العائلة العربيّة " عن العائلة اليابانيّة أو الصينية في توظيف "الطاعة "والتضامن". **وإذا كان العرب يحبسون القيم التي يربى عليها الفرد داخل الجموعات الصغيرة فإنّ اليابانيين يحوّلونها إلى العمل الاجتماعي، ويتسّع مفهوم الإخلاص للعائلة عند الصينيين كي يشمل المجتمع (19)**

4- يستلزم الوضع الراهن، بعد هذه الإلماحات، تثوير المجتمع العربيّ بتركيز العائلة الديمقراطية الحديثة ومراجعة الروابط بين الرجل والمرأة ومحاربة القيم والمفاهيم البطركيّة التي هي سبب التخلّف وأساس التشتّت وفشل مختلف المشاريع النهضويّة وغياب الفرديّة الفاعلة.

وقد يستحيل ضبط المجتمع البطركي الحديث في بنية محدّدة، لأنّهُ في "حالة مستمرّة من التغيّر والتكوّن..." (20) ، لا يستند تحليله إلى مفهوم "الطبقة" أو "الأمّة" بل يتناسب ومقولة " الجماهير" حيث تلتقي عدّة كيانات ضيقة أي العائلة والعشيرة والطائفة والفئة القوميّة و الإثنيّة..."(21).

إلاّ أن هشام شرابي يذهب مذهبًا مغايرا في سياق آخر. إذ يعرّف "المجتمع البطركي الحديث" بكونه يشتمل على ثلاث "طبقات" . "الجماهير الفقيرة (ومعظمها ريفي) والبورجوازية الصغيرة (التي تسكن المدن) والبرجوازية الحاكمةالّتي تملك في يدها كلّ السلطة وكل الثروة الوطنيّة تقريبا..." (22). فيرتبك الجهاز المفهومي نتيجة الإثبات والإثبات المعاكس، ولا يجد الباحث بدّا من الالتجاء إلى تعريف المجتمع استنادا إلى ما أسماه "الطبقة البورجوازية الحاكمة" قرينة عصر الأمبريالية ، ذلك الأساس الاجتماعيّ الذي يقوم عليه نظام الدولة في مزيج من "نظام الرعاية البطركيّ" و "الجهاز البيروقراطيّ الموروث عن الاستعمار"...

وأمام قهر السلطة البطركية يجد الفرد نفسه مدفوعا إلى العائلة أو القبيلة أو الطائفة الدينيّة بحثا عن الأمان الّذي لا يتحقّق له في المجتمع..

ويمتد نفوذ السلطة البطركيّة ليشمل اللّغة والفكر عامّة.

إنّ لغة "المقال" في النظام البطركيّ هي الفصحى التي تختلف عن العاميّة ممّا يباعد بين "لغة "المعرفة و "لغة "الحياة اليوميّة". ونتيجة لذلك ينغلق الفكر العربيّ داخل "اللّغة" وداخل الفصحى- تحديدا - التي هي لغة خاصّة تنزع إلى " التفكير بذاتها" للثوابت التي تخضع لها وتفصلها حتما عن واقع الحياة اليوميّة(23).

ذلك هو المجتمع العربي البطركي في "البنية البطركية..." لهشام شرابي

تركيب ضدّي يجمع بين حداثة شكلية وبين تقليد يشلّ حركة المجتمع من الدّاخل ويمنع أيّة حركة من الاندفاع في اتّجاه هدم الثوابت الموروثة ، وهو نظام تلتقي فيه أنماط التسلّط القديمة والبيروقراطيّة وريثة الاستعمار وتنتفي حريّة الفرد.

2-0 كيف الخروج من مأزق الانتماء إلى هذا المجتمع - السجن؟

تتعدّد المحاولات ضمن سياق مشترك هو النقد ، وهي كتابات تستند - في قراءة شرابي- إلى ثلاثة اتجاهات أساسيّة : الجانب النقديّ من العلوم الإجتماعيّة الأنكلو - أمريكية، والماركسية الغربيّة و النظريات البنيويّة وما بعد البنيويّة في فرنسا..." (24). وتنزع هذه الاتجاهات إلى تجاوز "الطريق المسدود"الّذي أفضى إليه الفكر البطركيّ العربيّ الحديث متمثّلا في "الإصلاح" و"العلمانيّة " و"القومية" و"اليساريّة".

وتعد نهايات الستّينات الحدّ الفاصل بين عصر انقضى وبين آخر بدأ يتكوّن (25) إذ أخذ الصراع يظهر على أشدّه بين مقال بطركيّ في طريق التراجع وبين مقال نقديّ حديث هو تيار صاعد تفرّع إلى "حركة نقديّة جديدة في المقال الأكاديميّ" داخل المغرب العربي ظهرت في كتابات عبد الله العروي ومحمّد أركون ومحمّد عابد الجابري خلال السبعينات ومطلع الثمانينات (26)، وإلى حركة نقديّة تعتمد العلوم الاجتماعيّة كما تطوّرت في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية منذ مطلع السبعينات برزت في أعمال حليم بركات وسعد الدّين إبراهيم، وتهتم هذه الحركة الثانية بالظواهر الاجتماعية و"التناقضات" و"الهياكل الطبقيّة" و"الهياكل الإثنيّة" و"الهياكل المؤسّسيّة" وما يخصّ تأسيس الدولة القطريّة و" الإشكاليّات الدستوريّة والقانونية وجميع ما يتّصل بالحياة السياسيّة..(27)، وإلى حركة نقديّة ثالثة هي الإتّجاه البنيوي كما يظهر في كتابات كمال أبو ديب و"ما بعد البنيويّ" ممثّلا في أعمال عبد الكبير الخطيبي ومحمّد بنّيس...

2-1 ولكنّ الخطاب الحديث، وإن تعدّدت اتّجاهاته، لم يتخطّ بعد حيّز المشروع، يردّ ذلك إلى واقع المجتمع الّذي ظلّ محكوما بسلطة "البورجوازيّة الصغيرة"(28)، هذه الطبقة المرتبكة فكرا وممارسة اجتماعيّة و حضاريّة والعاجزة عن تأسيس مجتمع جديد.. ولئن حققت البورجوازيّة الصغيرة الإستقلال وأسّست الدول القطريّة وحملت راية التغيير باتّباع "الاشتراكيّة" خلال الخمسينات والستّينات فإنّها لم تقدر على مواصلة التنمية إذ سرعان ما فشلت برامجها واحتدّت تناقضات المجتمع الّذي تسوسه(29).

بديهي أن تصعد "الحركة الأصوليّة الإسلاميّة" وتكتسح الجماهير العريضة بعد

أن تبيئن فشل جلّ البرامج التنمويّة الّتي وضعتها البورجوازية الصغيرة في اقتدائها بالغرب وارتباكها بين السبل. إنّ هدف الحركة الأصولية هو بناء "مجتمع إسلامي" يختلف كليّا عن المجتمع البطركي الراهن، وبرنامج هذه الحركة لا ينفي الحداثة ولكنّه يدعو إلى نوع خاص من الحداثة" لا يمكن إلاّ أن يكون إرتداداً إلى "المجتمع البطركيّ التقليديّ" (30).

إنّ الصراع الّذي نشأ في عصر النهضة الأولى بين الجديد والقديم، لم يتوقّف بعد. فهو علامة الإندفاع أحيانا في اتجاه الغرب المهيمن وهو مولد حركة الاندماج خوفًا من الاضمحلال الكامل في دائرة الآخر الغالب.

3- كيف نزيل التبعيّة للغرب ونضع حدّ للهيمنة الأجنبيّة؟ مامستقبل المجتمع العربيّ وقد تبيّن استحالة الثورة الإسلاميّة أو الشيوعية؟ (31) كيف تتم النقلة من المجتمع الراهن إلى المجتمع الجديد؟ لا يكون الخروج من المأزق التاريخي الذي تردّى فيه المجتمع العربي الرّاهن إلاّ بالنقد الجذري(32) ورفض التسليم بالثوابت الإيديولوجية (33) "وإعادة النظر في الديموقراطيّة السياسيّة والوحدة والعدالة الإجتماعيّة لإعادة صياغتها من أولية الواقع التاريخي الذي نحن فيه..." (34)

فليس النقد الجذريّ رهين الموضوع الإيديولوجيّ وإنّما هو قرين مجتمع لا يمكن جمايته "إلاّ بفعل قوة من داخله.." (35)، وهو نقد يستفيد من مشاريع التحديث السابقة ولا يدعن لليأس نتيجة الفشل الّذي أفضت إليه عديد من التجارب الثورية، وهو" نقد حضاري" وخطاب ثوري جديد [..] يرفض الشرعيّات المطلقة ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة ويصر على الاختلاف السياسي والتعدّديّة الفكريّة، ويضع حقوق الإنسان والحريّات الديموقراطيّة وقضيّة المرأة على رأس اهتماماته الفكريّة والاجتماعية.." (36) خطاب يعي الآخرون ويقرأ مختلف أطروحات الإيديولوجيّة اللاّئذة " بالعلميّة" و"الموضوعية" ويسعى من خلال "تفكيك اللّغة" إلى تتبّع مواقفه المعادية(37).

لقد شهدت الكتابات النقديّة الجديدة انطلاقة هامّة بعد هزيمة حزيران إذ أثارت العديد من القضايا الفكريّة المتعلّقة براهن المجتمع البطركي وبما ضيه وتراثه ومستقبله الممكن (38) وحرصت على تأسيس لغة جديدة أي لفكر جديد إذ لا يمكن إنشاء معرفة جديدة مغايرة داخل نظام اللّغة التقليديّ (39).

" فالحداثة "المرجوّة" اليوم تستلزم لغة حديثة إذ تبيّن أنّ الأفكار الغربيّة الحديثة إذا ترجمت بلغة "لاحديثة" فإنّها تفقد عمقها المعرفيّ وتمسي أشلاء مشوّهة، لذلك يحتاج جيل"النقد الحضاريّ" إلى إتقان الفرنسيّة أو الأنجليزيّة أو الألمانيّة لبناء "فكر خارج أسوار الأبويّة وقلاعها اللّغويّة" (40)

تبدو لنا ضخامة المشروع التحديثيّ في كتابيْ هشام شرابي عند الرجوع إلى سبب التخلّف الحضاري الأول الّذي هو "المجتمع البطركي" والقيم المنغرسة فيه والمحدّدة للذهن الجمعيّ وللفرد.. وتثوير هذا المجتمع لا يكون دفعة واحدة أو بافتكاك السلطة، وإنّما هو عمل طويل المدى يضع التثقيف الفرديّ والجمعيّ في مقدّمة اهتماماته.

4- ولئن بدا هذا المشروع طموحا يعيد قراءة نصوص الحداثة العربيّة منذ المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى اليوم بوضعها في سياقها التّاريخي والمجتمعيّ وبالنزوع إلى التجاوز لما هو سائد فكرا وممارسة سياسيّة واجتماعيّة وحضاريّة فإنّه لا ينجو من التعميم النظريّ لارتباك البعض من المفاهيم إذ "المجتمع العربيّ" الأساس المفهوميّ الذي أقام عليه هشام شرابي بحثه، ليس واحدا للوقائع والتركيبات المختلفة بالرغم من التشابه أو التماثل أحيانا في عدّة ملامح بين الأقطار العربيّة.

و"البطركية" الّتي هي الثابت الّذي يصل بين مختلف التركيبات المجتمعيّة ليست هي أيضا واحدة إذ تتعدّد أشكالها وتتضاءل أوتتفاقم في بلد عربي دون آخر. يبدو ذلك في السلوكات الفرديّة المختلفة والذهنيات الجمعيّة والتشريعات المتباينة ووضعية المرأة في بلدان الشرق وفي بلدان المغرب العربيّين وفي خارطة الأنظمة الحالية من ملكيّة وجمهورية والأجهزة الممثلة لها من عسكرية وبوليسيّة والبرامج المتردّدة بين الكليانية المطلقة وبين الديموقراطية المحكومة بالكليانية أو المهدّدة بها من الداخل. وكان مشروع هشام شرابي التحديثي مهدّدا، شأن المشاريع الأخرى التي بدت في السبعينات والثمانينيات من هذا القرن، بالإرتداد إلى "معرفة" التكرار نتيجة التعميم والمؤالفة بين متنافرات معرفيّة أحيانا، ولفقدان أرضيّة الممارسة حيث الفكر قوّة فاعلة في مجتمعات يصل بينها واقع واحد هو التخلّف، وتحتاج إلى فكر النخبة والعمل الجماهيري في آن واحد.

إنّ فكر الاختلاف الّذي يظل رهين النخبة والتجوّل الحرّ بين الأزمنة في "تاريخيّة" وهميّة قد يفيد مجتمعات متقدّمة تحتاج إلى سلطة "التخييل" و"الإنفراد" وبطء "اللّحظة" المفكرة قصد التخفيف من توتّر الحركة بحثا عن توازنات وسبل جديدة، أمّا **فكر الاختلاف الّذي نحتاج إليه اليوم فإنّه يحتّم الإستفادة من كتابات الحداثة وما بعد الحداثة الغربيّة ومن قراءة التراث بأسئلة الراهن ومفاهيمه و معاينة الوقائع المجتمعيّة والحضارية الراهنة بدافع التغيير المرحليّ المتواصل، المقترن بخطّة تنمويّة شاملة تسهم في وضعها كل الطاقات الفكريّة في ميادين الحياة المعرفيّة المختلفة.**

كيف يستعيد المثقّف العربيّ موقعه الرياديّ في ساحة المعركة الهادفة إلى

الخروج من وضع التخلّف؟

كيف نفتح "ثقافة" النخبة على "ثقافة" الجماهير؟

كيف نصل بين الفصحى والعاميّة في تركيب لغويّ يكون أرضيّة الانفتاح بين ثقافة "النخبة" "وثقافة" الجماهير؟

كيف نحرّر الخطاب النقديّ الجديد من الوثوقات المعرفيّة ومن المحاكاة لفكر الآخر؟

كيف ننزل بالفكر العربيّ راهنا من سماء التجريد والتعميم الشعاريّ إلى التاريخ والممارسة في مدلولها الإجتماعي والحضاريّ الواسع؟

أسئلة عديدة يحتاج الفكر العربيّ المعاصر اليوم إلى طرحها في فضاءات معرفيّة جديدة سعيًا إلى البحث فيها بعيدا عن المواقف الجاهزة والمواطن الآمنة.

* الهوامش والمراجع :

1- الدكتور هشام شرابي،" البنية البطركيّة، بحث في المجتمع العربيّ المعاصر" بيروت : دار الطليعة ، ط1، 1987

2- الدكتور هشام شرابي، "النقد الحضاريّ للمجتمع العربيّ في نهاية القرن العشرين"، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1990.

3- "تغيّر العالم كلّه في الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة، ولم نتغيّر نحن : لم نتغيّر في أسلوب تفكير نا(القوميّ أو الثوري)، ولا في نظام علاقاتنا الإجتماعية و السياسيّة (على صعيد العائلة، المجتمع، الدولة)، ولا في طريقة ممارستنا(الّتي مازالت مرتبطة بالقيم العشائريّة والعائليّة وبالأهداف الدينيّة والغيبيّة) فأضعنا فرصا لم تتح كما أتيحت لنا، لأيّ مجتمع في التاريخ، ليتغير مجتمعنا وتجاوز تخلّفنا الإقتصاديّ والسياسي والثقافي..." ، " البنية البطركيّة..." ص 14

4- "لا بدّ من التحفّظ بشدّة عند التمييز بين ما هو "تقليديّ" وما هو "تقدّميّ" أو بين ما هو "محافظ" وما هو "راديكاليّ" في ما يتعلّق بالمجتمع العربيّ المعاصر. ومن الفرضيّات الأساسيّة في هذا الكتاب أنّ البنى البطركية للمجتمع العربيّ لم تحل محلّها في السنوات المائة الأخيرة بنى حديثة بالفعل. فهي على العكس، قد تعزّزت واستمرّت في أشكال مشوّهة ملقّحة بالحداثة..". "البنية البطركيّة..." ص20

5- المرجع السّابق، ص20

6- أنظر مصر والهلال الخصيب خلال القرن التّاسع عشر ومطلع القرن العشرين. المرجع السّابق ، ص20

7- "هامشيّة"، "هجينة"، من وضع الباحث.

8- "البنية البطريكيّة..."، ص 21

9- المرجع السّابق، ص21

10- فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكليها الطبيعي والوطنيّ، إذ أنّ العلاقة

بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم علاقة هرميّة. فإرادة الأب، في كلّ من الإطارين، هي الإرادة المطلقة. ويتمّ التعبير عنها، في العائلة والمجتمع بنوع من الإجماع القسريّ الصامت المبنيّ على الطاعة والقمع..." "البنية البطركيّة..."، ص22

11- " والواقع أنّ الحركة العلمانيّة ولا الحركة الإسلاميّة نجحت في إنشاء مقال نقديّ أو تحليليّ بالمعنى الصحيح، مقال يُقدّم حلاّ واضحا وفعليا لمشكلات الهويّة والتّاريخ والغرب..." ، ص24

12- "أمّا نمط المواجهة بين هذين الموقفين فيمكن إيجازه على الشكل التالي :
1- موقف استبداديّ لا عقلانيّ يقابله موقف متحفّظ عقلانيّ.
2 - هيمنة مطلقة تقابلها تعدّديّة حرّة.
3- أخلاق الغايات النهائيّة" مقابل "أخلاق المسؤوليّة" .
4- مقال لا حواريّ مقابل مقال حواريّ..." ، البنية البطركيّة..." ص26

13- يحيلنا الباحث على ماركس في توظيف "الطابع الثوريّ" وعلى ماكس فيبر في جانب "العقلانيّة" . ص32.

14- "فمن الصعب أن نجد في المجتمع البطركيّ المحدّث إنسانا حديثا أو مؤسّسة حديثة بالمعنى الحقيقي، كما أنّ من الصعب العثور على إنسان أصوليّ أو مؤسّسة أصولية بالمعنى الحقيقي..."، ص 35.

15- المصطلح لهشام شرابي.

16- "البنية البطركيّة..."، ص37.

17- "هي :1- العائلة البطركيّة القديمة في الكيان القبلي (البدوي أو الحضري)
2- الكيان الإجتماعي ذو الطابع القبلي.
3- البنية العشائريّة (العائلة الموسّعة) للمدينة الإسلاميّة التقليديّة.
4- العائلة العشيرة في إطار العلاقات الإجتماعية داخل النظام الرأسمالي التجاري..."، المرجع السّابق، ص 39.

18- "الواقع أنّ الدولة قوّة غريبة عنه وتضطهده. لكنّ المجتمع" المدنيّ" حيث لا اعتراف إلاّ بالأغنياء وذوي السلطة ولا احترام إلاّ لهم، قد يضطهده أيضا بشكل مماثل..." المرجع السّابق، ص 45.

19- أنظر تفاصيل هذه المقارنة في " البنية البطركيّة..." ص 45.

20- المرجع السّابق، ص 48.

21- المرجع السّابق، 48.

22- المرجع السّابق، ص 70.

23- " إذا كان الفكر بعامّة، محدودا باللّغة، فإنّ الفكر العربيّ بخاصّة محدود باللّغة الفصحى وليس هذا ناجما فقط عن طابع الفصحى الإيديولوجي العميق بما فيه من إطار دينيّ متصلّب بل أيضا عن نزوع الفصحى ضمنا إلى التفكير بذاته أي فرض أنماطها وتركيباتها الخاصّة على جميع أنواع الإنتاج اللّغوي..."، "البنية البطركيّة..." ص 71- 72.

24- المرجع السّابق، ص 97.

25- يشير الباحث إلى مجلّة "مواقف" التي بدأ أدونيس يصدرها عام 1968.

26- يستند الجابري إلى ميشال فوكو ويهتمّ بتاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وينقسم

مشروعه إلى "تحليل تكويني" و "آخر بنيوي"، أمّا محمّد أركون فإنه يحدّد مجال بحثة ضمن المشغل الذي تأسست عليه كتابات الجابري، فيكتفي بقراءة النصّ القرآني إستنادا إلى فقه اللّغة والدّراسات الاستشراقيّة واللّسانيّات وعلم الرمز والأنتربولوجيا وعلم الإجتماع والتّاريخ (lectures du coran)، وأمّا عبدالله العروي فإنّه يلتزم "بالتفكير التاريخي" وبالماركسية التي تفهم في سياق الخصوصيّة المجتمعيّة...

27- "البنية البطركيّة..." ص 105.

28- وهي "طبقة هجينة" في تعريف الباحث لها "البنية البطركيّة" ص 116.

29- أنظر التجربة الناصريّة.

30- "البنية البطركيّة..." ص 133.

31- المرجع السّابق، ص 135-136

32- "النقد الجذريّ هو الشرط الأوّل للقضاء على المقال البطركيّ الحديث وعلى الممارسات الاجتماعيّة والسياسيّة التي ينبثق منها ويعبّر عنها، وبالتالي لتمهيد الطريق لنشوء الحداثة وتحقيق الإنعتاق الحقيقي..." البنية البطركيّة.." المرجع السّابق. 137.

33- "....نقد النماذج الإيديولوجيّة البطركيّة الحديثة، وهي: النموذج البورجوازي للديموقراطيّة البرلمانيّة"، "النموذج القوميّ للوحدة الشاملة"، "الرؤية الثوريّة على نمط ماركس أو لينين أو ما وتسي تونغ". المرجع السّابق، ص 137.

34- المرجع السّابق، ص137.

35- المرجع السّابق، ص 137.

36- الدكتور هشام شرابي "النقد الحضاريّ للمجتمع العربيّ في نهاية القرن العشرين"، مركز دراسات الوحدة العربيّة ط1، 1990، ص32.

37- يتوقّف الباحث عند نصوص عيّنات للكتابة العلميّة الغربيّة في التّاريخ والأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الإجتماع النفسيّ ل André Servier† و RaphaeelPatai و Carlton Coon† و Clifford Gertz و Gustav Von Grunebaum و Richard R. Shweder† و Kenneth J. Gergen و....

38- يضيف الباحث في كتابة "النقد الحضاريّ للمجتمع العربيّ.." هشام جعيّط إلى كلّ من أدونيس وعبد الله العروي ومحمّد عابد الجابري...، ص 35.

39- "إنّ اللّغة والفكر انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعيّ النفسيّ واقع مجتمعنا الأبويّ الخانق الذي يرفض كلّ تغيير في اللّغة والفكر، ولا يرضى إلاّ بما هو مقبول أوموروث أو حديث..." "النقد الحضاريّ...، ص 15.

40- المرجع السّابق، ص 86.

هاروني محمد

صورة المزارع عند مثقفي مسيردة

لقد اخترنا هذا الموضوع المعنون بصورة المزارع عند مثقفي مسيردة من زاوية معينة وهي كيف عبر مثقفون من أصل مسيردي عن مزارعين يقطنون المنطقة. ركزنا فيه على **مبدأي الوحدة والتباين** وذلك عند خلاصة كل مفهوم، ففي ما يخص مفهوم الحضارة وجدنا من العلماء من ركز على الوحدة أي على فكرة وحدة الحضارات يعني أن يكون المجتمع متحضرا وفق مقاييس معينة ولكن هذه الوحدة عندهم مصبوغة بطابع عنصري باعتبارأنها الحضارة الأوربية نفسها.

ومنهم من ركز على التباين أي على فكرة تباين الحضارات حسب اختلاف البيئات الطبيعية والإجتماعية وحسب اختلاف المعتقدات فهم يعتبرون أن الحضارة هي ذلك الكل الذي يميز الإنسان عن الحيوان أي هي ثمرة المجتمع الإنساني وأن لكل مجتمع حضارته الخاصة به وفيهم من يرى أن الحضارة مرت عبر مستويات مختلفة حسب **التطور التاريخي متدرجة من البساطة إلى التعقيد** من حضارة الإنسان المفترس الذي كان يعتمد في كسب الرزق على الجهود العملي والتعامل المباشر مع الطبيعة إلى حضارة الإنسان المزارع الذي أوجد تقنيات بدائية للسيطرة على الطبيعة بزرع الخضر والفواكه وترويض الحيوانات وتدجينها إلى حضارة الإنسان الحداد ما يعادل الإنسان الصناعي المخترع أو إنسان عصر الصناعة والتكنولوجية وعصر الإستقرار في المدن الكبرى.

أما مفهوم الثقافة فنجد من العلماء من يعتبرها مرادفة للحضارة أي أن هناك وحدة بين المصطلحين وهذا خاصة عند الأمريكان والإنجليز ومنهم من يفصل بينهما ويرى أن الثقافة تختص بكل ما هو متعلق بالمثل والمعتقدات وأن الحضارة تتعلق بالأمور المادية والعقلية والموضوعية وهذا خاصة عند الألمانيين وعلى رأسهم "ألفريد فيبر".

وأيضا من الباحثين من يرى أن الثقافة تختص فقط بالمعرفة التي تفسر العالم الطبيعي والإجتماعي وقد تكون معرفة سحرية أو دينية أو علمية ،فوجدنا أن الإديولوجية عنصر ثقافي يجمع مجموعة من الأفكار وما شابهها، المعبرة عن نظرة للكون. والذي يهمنا في الموضوع هو مجموعة الصفات الموجودة ضمن الكتابات التي نستغلها لتحديد صورة أو شخصية المزارع المسيردي. فما هو المنطق الذي يسود الإديولوجية الناشئة في هاته الكتابات؟]

ثم تطرقنا بعد ذلك إلى مفهوم الشخصية والعوامل التي تحددها ومكان ودور الثقافة في ذلك فوجدنا أن الشخصية على وحدة حينما نرمز بها إلى ذات الإنسان وأن لكل إنسان شخصية مهما كانت نوعيتها. وهي على تباين حيث أن كل إنسان قد يشبه البعض ولا يشبه البعض الآخر وقد لا يشبه أي أحد].

[أما في علم الإجتماع المعرفي الذي يتناول بصفة ما أثر الشخصية على الثقافة وذلك في مجال الإبداع الفكري، ويشير إلى اعتبار المعرفة كنتاج اجتماعي وقد تناولنا الموضوع على محورين التأويل النفساني والتأويل الإجتماعي للفكر البشري. لنحدد بعد ذلك العوامل المختلفة التي تؤثر على المقولات والأفكار التي يبدعها المبدعون حسب آراء، **كارل ماركس، جورج جيرفتش، كارل مانهايم**].

وجدنا أن معظم الباحثين تكلموا عن **ضرورة التحرر من عالم الأشخاص أو سلطة النموذج السلف** أو مـن **الصور الذهنية السابقة عن الواقع** والإعتماد أكثر على الوجود الخارجي. فقد كانت وحدة بينهم في تحديد الهدف إلا أنه كانت هناك عدة تباينات فيما يخص كيفية الوصول للهدف والذي يهمنا من بين هاته الآراء بالنسبة للبحث هي آراء الفيلسوف الألماني كارل مانهايم]، الذي يعتقد [أن الأشخاص مغتربون عن المجتمع لكونهم مثقفين أما عوامل البيئة والتركيب الإجتماعي فلا يجب أن تترك أي آثار على أفكارهم وقرائحهم وفلسفتهم وعليهم أن يسبحوا بحرية فوق الآراء التي حددها المجتمع مسبقا وهو ما يمكنهم حسب رأيه من اختزال العنصر الإجتماعي المتدخل في المعرفة تدخلا يفقدها قيمتها الموضوعية ومن القيام بدور فعال في التغيير].

وبعدما تطرقنا لجميع المفاهيم التي نحتاج إليها في البحث، نطرح الآن الإشكالية وفيها نجد أن فرضياتنا تتسلسل على النحو الآتي :

1) إن فهمنا لآليات المجتمع الريفي يؤدي بنا إلى زاوية ننظر من خلالها إلى الواقع الحضاري فالمسألة الحضارية مهمة لنلم نوعا ما بمجتمع مسيردة من خلال كتابات المؤلفين.

وإذا اعتبرنا أن المستويات الحضارية تتكون من افتراسي وزراعي وصناعي فهل سنجد في هذه الكتابات تراتبية تدلنا على صورة حضارية رسمها مثقفون

مسيرديون؟

2) نفترض ثانيا، أن المثقفين الذين هم من أصل مسيردي ينتمون حاليا إلى الوضع المديني أي إلى أوساط متأثرة جدا بالمستوى الحضاري الصناعي أي ما يعادل الإنسان الحداد. إنّ التعبير عن الحالة المسيردية ينطلق من زاوية حضارية صناعية ويحتوي على محورين الإديولوجية والوضعية. ما هو الشأن في هذا الصدد؟

3) أصل مسيردي حول تحديد سمات شخصية محلية تتكون من مستويات حضارية وهي **الصناعي(إنسان حداد)، الزراعي (إنسان مزارع) الإفتراسي(إنسان مفترس)** (أنظر، يوسف سبتي)

لهذا الغرض نتكئ على نظرة كارل مانهايم لنضع أنفسنا في توازن بين الحقل الثقافي من جهة والواقع من جهة أخرى.

ليس من صلاحياتنا حاليا أن نتساءل حول الروابط السائدة بين هذين المجالين الثقافة والواقع. فكيف يتبين لنا هذان الوجهان إذن.

4) على أن الإنسان الحداد سيد الإنسان المزارع نحتمل جدا أن يكون الإنسان المزارع مقلدا ومعارضا لسيده الإنسان الحداد علينا أن نصف محوري التشابه والإختلاف بين هذين المستويين الحضاريين كيف يبرزان لنا عبر كتابات مثقفين من أصل مسيردي.

باختصار إن منطق مثقفين من أصل مسيردي التحقوا بحضارة الإنسان الحداد يمثل منطق مسيردة بصفة ما من زاوية حضارية يعبر هذا المنطق عن علاقات حضارية، ما هي نتيجة قراءتنا لأصوات وأحداث.

إعرفنا بمنطقة مسيردة التي يجري فيها وعليها البحث والتي تقع في أقصى شمال الجزائر على الحدود مع المغرب والتي تشكل في مجموعها الطابع الجغرافي الوعر للشمال الإفريقي وتطرقنا لأهم مميزات شخصية أهالي المنطقة والتي تميزهم عن غيرهم من المناطق الأخرى المجاورة.

فوجدنا أن الأهالي يمتازون برفضهم للخضوع وللسيطرة غير المشروعة ومعاكستهم لكل قانون يفرض عليهم بالقوة وهذا ما يحدده لنا موقفهم وسلوكاتهم من الإستعمار الفرنسي. وقد كانت معركة الكركور سيدي ابراهيم خير دليل على ذلك. هاته المعركة التي قادها الأمير عبدالقادر والتي مني فيها المستعمر بخسائر فادحة اعترف بها هو نفسه سقط فيها أحد الضباط وهو الكلونيل مونتانياك.

واستسلمت مسيردة نهائيا بعد أن استسلم الأمير عبد القادر للجنرال لاموريسيار 1847ولكن رغم ذلك بقي سكانها على رفضهم لكل قانون جديد تسنه فرنسا فقد رفضوا دفع الضرائب ولم يمتثلوا إلا بعد أن تدخلت القوات العسكرية وبقيت تقاوم ضغطه إلى غاية 1922م أين خضعت للسلطة المدنية.

ووجدنا أيضا عندهم شدة الهجرة سواء الداخلية أو الخارجية وذلك نتيجة للإمكانات المنخفضة بالمنطقة حيث بلغ مجموع المهاجرين من عمالة وهران التي كانت تضم كل الغرب الجزائري عام 1923م، بلغ 1086مهاجرا كان من منطقة مغنية وحدها والتي توجد ضمنها مسيردة 1019مهاجرا ومن ندرومة 80 مهاجرا والباقي من العدد تتقاسمه بقية مناطق العمالة.

وحتى نقترب أكثر من هذا المجتمع المحلي مسيردة صنفناه إلى ثلاثة مستويات حضارية وفي كل مستوى حضاري تطرقنا إلى قطاعات اجتماعية مختلفة اقتصادية ثقافية، سياسية.

- المستوى الحضاري الإفتراسي ذكرنا الإقتصاد (ظاهرة السوق الموازية Trabendo) الثقافة (قيم الفروسية، قيم العصبية، قيم المعيشة) والسياسة(علاقة المتهنين للسوق الموازية بحرس الحدود)

- المستوى الحضاري الزراعي وذكرنا فيه الإقتصاد (الإنتاج النباتي والإنتاج الحيواني)

- الثقافة (قيم التدين، قيم العائلة، قيم الأرض، قيم المعيشة) وسياسية (علاقة المزارعين بممثلي الدولة)

- المستوى الحضاري الصناعي أيضا تطرقنا للإقتصاد (بناء السد) الثقافة والسياسة].

[وجدنا أن المنطقة تتأثر كثيرا بموقعها الجغرافي بما يجري على الحدود ووجدنا أن الإفتراس في هاته المنطقة يصطبغ بظاهرة السوق الموازية مع العلم أن الإفتراس سلوك بدائي لم يمت مع نشأة الحضارات الأخرى التي جاءت بعده وإنما خضع لمنطقها فنجد على سبيل المثال توظيف الجرارات وما شابهها ضمن ممارسة السوق السوداء أي الإفتراس وذلك لنقل البنزين وتهريبه إلى المغرب.

وبالنسبة إلى المستوى الزراعي نلاحظ فيه تحسنا ولو طفيفا خاصة على مستوى المنتوجات المسقية بوادي كيس الموازي للحدود، وحتى في هاته الجهة لم تساير الزراعة المسقية الإمكانات المائية. ينشأ عن ذلك ممارسة السوق السوداء أي أن الإفتراس يتسع على حساب الزراعة في ظل هذا الوضع ما هو مكان ودور المستوى الصناعي؟

وجدنا أن الصناعة تتجاوب مع الزراعة على محورين من جهة هناك ما يأتي من الصناعة إلى الزراعة ومن جهة أخرى هناك ما يأتي من الزراعة إلى الصناعة على المحور الأول ألحنا على قضية المياه لأنها تعتبر همزة وصل بين الزراعة والصناعة، ولا سيما ببناء السد الذي انطلقت الأشغال فيه منذ بداية الثمانينات وإلى حدّ الآن لم تنته.

على المحور الثاني برز مثقفون اهتموا بهذا الوضع فكيف نظروا إليه؟ نعتبر أنهم تحدثوا عنه من زاوية الإنسان الصناعي لذا نجد لديهم محورين **التماثل واللاتماثل]**.

بعد أن قدمنا لمحة عن هؤلاء المثقفين وهم على التوالي عبد المالك مرتاض/أمين الزاوي/ واسيني الأعرج/محمد مرتاض/عبد الجليل مرتاض/ مصطفى فاسي/ وبعد أن استخرجنا الصفات المشتركة والمختلفة بينهم...

وجدنا أن هؤلاء المثقفين انتقلوا من مستوى حضاري إلى مستوى حضاري آخر. من المستوى الحضاري الزراعي إلى المستوى الحضاري الصناعي إذن لهم تجربة في مجال الإنسان الزراعي وبواسطة الثقافة العربية الإسلامية، ولا سيما مايسميه الغرب الإنسانيات وهذا بالضبط الأدب وما يجاوره، ترقوا من وسط إلى وسط آخر. تكونوا بالغرب في المدرسة الإبتدائية (وذلك بعد أن هجرتهم فرنسا لأن المنطقة التي كانوا يسكنونها أصبحت منطقة محرمة وضعت فيها الأسلاك المكهربة خط شارل وموريس)...وواصلوا تعليمهم في الجزائر ليعبروا ثقافيا عما جاء سياسيا من طرف الدولة والوطن، لذا نظرتهم إلى المستويات الحضارية وإلى الإنسان المزارع بالتدقيق هي نظرة الإنسان الحداد. على أن الإنسان الحداد يسيطر على الإنسان المزارع فالصورة المقدمة من طرفهم هي صورة مسيطرة على الصورة الآتية من طرف الإنسان المزارع. لكننا لا نذهب إلى هذا الحد في تفكيرنا هنا نكتفي في منهجنا بوضع توازن بين الثقافة والواقع كما رسمناه في الفصول السابقة، لهذا الغرض اخترنا أعمالا أدبية.

وبعد أن تصفحنا كتابات بعض الأدباء عن مسيردة روايتين وقصة وجدنا ما يلي:

بالنسبة لرواية واسيني الأعرج بعنوان (نوار اللوز) والتي تتكلم عن شخصية صالح بن عامر الذي عانى معاناة شديدة مع بقية أهالي مسيردة نتيجة فقر المنطقة ونتيجة الإهمال الذي يتصف به الإنسان الصناعي (ممثلو الدولة) ما عدا حكاية بناء السد الذي تأخر انجازه كثيرا. ترتب عن ذلك ممارسة الإفتراس (السوق الموازية) لأجل كسب لقمة العيش رغم خطورة المهنة وقذارتها حسب تعبيرهم.

وقد صنفنا المستويات الحضارية الموجودة فيها وفي كل مستوى حضاري تطرقنا إلى قطاعات اجتماعية مختلفة : اقتصاد، ثقافة، سياسة. استخلصنا أن المستويات بينها تجاوب على محوري **التماثل واللاتماثل** وضربنا لذلك أمثلة نذكر منها مثالا في الإقتصاد أين نجد التماثل بين الإنسان المفترس والإنسان الحداد الغربي فيما يخص المتاجرة والإستعمال للبضائع **«كان الناس كالنمل يصيحون يبيعون ويشرون الأطفال يصرخون في أياديهم تنام الأشياء المهربة سراويل دجين وأقمشة ونستون وسجائر أمريكية وإسبانية وعلب الكبريت والزعفران، وكل ما تنتجه الشركات الألمانية ومختلف الشركات الأجنبية»**

ووجدنا أن واسيني الأعرج يعترف في روايته بظاهرة السوق الموازية أي ما أطلقنا عليه المستوى الحضاري الإفتراسي ولكن يصبو إلى أن يتجاوزه ببناء السد والتحديث من طرف الدولة.

وحتى نفسر أكثر مبدأ التماثل واللاتماثل استعملنا قصة قصيرة لمحمد مرتاض بعنوان الهدف الموحد والتي تبحث في مدى تجاوب الإنسان المزارع مع الإنسان الحداد. إثر تطبيق هذا لأخير لمشروع الثورة الزراعية وتتكلم القصة عن شخصية محمد الذي تعلم في المدينة ليعود إلى القرية وبالضبط قرية "آرزيو" ويتولى مهمة شرح وتفسير مشروع الثورة الزراعية للأهالي هؤلاء الذين كانوا معجبين بذلك منتظرين الفرج انطلاقا من تطبيق تلك القرارات.

واستخرجنا منها ما يشير إلى التماثل من جهة واللاتماثل من جهة ثانية بين أفراد ينتمون إلى مستويين حضاريين مختلفين المزارع والحداد. ونضرب لذلك مثالا يظهر في ملاحظة محمد لما زار القرية في العطلة الربيعية **«وهو عندما زار القرية في العطلة الربيعية منذ سنة 1972م لاحظ بنفسه كيف استحالت القرية حركة دائمة وعملا متواصلا لا ينقطع وكيف كان الفلاحون مقبلين على عملية تسجيل الأراضي لدى البلدية وهم فرحون تغمرهم الغبطة ويملأ وجدانهم السرور والحبور»**

هنا إشارة إلى القبول الكلي للمشروع من طرف المزارعين أي إلى التماثل بين المزارع والحداد.

ثم تطرقنا بعد ذلك إلى توضيح دور الإنسان المزارع حسب رواية عبد الملك مرتاض تحت عنوان صوت الكهف. وتتكلم الرواية عن مسيردة قبل الإستقلال وتحدد طبيعة العلاقة التي كانت موجودة مع أحد المعمرين بيكو وابنته جاكلين ومن يدور في فلكه من العملاء من جهة أولى وبين بقية الأهالي من جهة ثانية.

وكيف توصل الأهالي إلى إعلان الثورة المسلحة ضد المستعمر انطلاقا من أحد الكهوف الموجودة بمسيردة، وذلك بقيادة الطاهر وزينب.

وقد أشرنا إلى ما يميز الإنسان المزارع والإنسان المفترس وفق المبدأين اللذين أشرنا إليهما سابقا. التماثل واللاتماثل وذلك في كل القطاعات سواء اقتصادية أو ثقيفية أو سياسية.

نذكر من ذلك ما يشير إلى اللاتماثل بين المزارع والمفترس فيما يخص الإقتصاد أي اللاتماثل بين المزارع بيكو الذي يأكل ما لذ وطاب من الخضر والفواكه وبين أهل الربوة العالية الذين لم يبق لهم، إلاّ نبات البقوق حتى لا يهلكهم الجوع، لم يبق لهم إلاّ الإفتراس، الخروج لجني البقوق رجالا ونساءا وصبيانا لسد رمق الجوع هذا البقوق الذي بدأ يتناقص لذا اضطرت القرية للإلتجاء إلى أراضي بيكو لجني البقوق فيها وكان بيكو يتركهم حتى لا يهددوه نتيجة المجاعة من جهة، ولأن عملية جني البقوق تجعل أراضيه تزداد خصبا وعطاءا من جهة أخرى **«لعل بيكو الشيطان طلب إليه أن يتغاضى عنكن، عام المجاعة لا تلحقن أي ضرر بأرضه حيث تحتفرنها لاستخراج بقوقها فيه نفع لها لن تزداد إلا خصبا وعطاءا، المفروض أنه يدفع لكن شيئا من الأجر»**

وفي المجال الثقافي لاحظنا أن ظاهرة التماثل بين الإنسان المفترس والمزارع لم تبرز تحت قلم عبد الملك مرتاض هذا يرغمنا على التساؤل. إما أننا لم نمعن النظر لنستخرج ما هو تماثلي ضمن ثقافة الإفتراس وإما أن هذا الجانب جاء تحت تعبير لم نستطع التحكم فيه رغم ماجاء آنفا نفترض أن الإفتراس أي التشتت والتمزق الكبيرين جاء بدون تماثل إرادة من صاحب النص لأنه يريد أن يلح على حالة مبعثرة يعيشها المجتمع وتستحق صعود مركز توحيدي جديد.

فوجدنا في الرواية أن الطاهر وزينب بإسم الوطنية يستغلان وجود اللاتماثل الواسع. إذ لنا تماثل على مستوى الإنسان الزراعي لكنه سرعان ما يذهب إلى اللاإتماثل على هذا المستوى الزراعي أو على المستوى الإفتراسي.

نحن وكأننا بصدد تمزق عام أي تباين يكاد يكون مطلقا وهذا ما تستغله الحركة الوطنية من خلال الطاهر وزينب على أنها توحيدية فهما يجمعان الشمل، وهكذا تصبح الثورة حقيقة الشعب بقيادة الطاهر وزينب.

وبعدما قدمنا عينة عن نظرة المثقفين لمزارعي مسيردة حاورنا ستة أشخاص كمتحدثين عن أنفسهم. يزيدنا هذا الخطاب وضوحا حول مكان ودور الإنسان المزارع ضمن المستويات الحضارية الأخرى.

الخلاصة

كل الأعمال الثقافية تعترف بظاهرة السوق الموازية أي تعترف بما أطلقنا عليه مصطلح المستوى الحضاري الإفتراسي. وكل هذه الأقوال تصبو إلى أن تتجاوزه.

عند واسيني ببناء السد والتحديث من طرف الدولة وعند عبد الملك مرتاض بصعود الوطنية بمعنى الدولة الوطن. عند الحالات الست بالإستقرار في المستوى الزراعي وبفضل المستوى الحضاري الصناعي نشعر برغبة مشتركة في تأسيس زراعة بفضل تدخل الصناعة هل نحن بصدد الفكر الصناعي، أي فكر الإنسان الحداد؟ أي فكر المدينة؟ أي فكر الدولة. الوطن؟ هنا تماثل بين الناطقين والخطاب الرسمي، أما اللاتماثل فكأنه غائب مع أننا بصدد ثقافة تحاول أن تحدد هوية منطقة مسيردة.

المؤكد فيه أن التماثل حاضر جدّاً أما اللاتماثل فيتطلب أن نبحث عنه رغم بروز نية في تعريفه لماذا لا نعثر عليه بالسهولة التي قادتنا إلى التماثل؟ يبقى السؤال مطروحاً!

تنويه :

هاروني محمد تخرج من معهد العلوم الفلاحية على المرحوم يوسف سبتي وهذه الدراسة محاضرة ألقيت في أربعينية المرحوم.

مسيردة قرية على الحدود الجزائرية المغربية. التحرير

أ. د. إبراهيم محرم

إنعكاسات توجهات السلام على الأوضاع الإجتماعية في منطقة الشرق الأوسط



مقدمة :-

تدخل منطقة الشرق الأوسط في عقد التسعينات منعطفاً تاريخياً حاداً، غالباً ماسيؤدي إلى أنه لا يقبل القرن القادم إلاّ وقد اعترت المنطقة تغيرات واسعة وعميقة في شتى المجالات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية. وتطرح هذه الورقة رؤية أولية حول هذه التغيرات في المجال الإجتماعي من خلال مجموعة توقعات واحتمالات رئيسية، ويأتي طرحها من منطلق فتح الحوار بشأنها وليس إبداء الرأي الأخير حولها.

1- احتمالات التغير القيمي :

1-1 بعد التصدع العنيف في بناء النظام العربي الحديث والذي يقوم على فكرة القومية العربية، فإن هناك احتمالات شتى تتعلق بمرتكز القيمة العامة للإنتماء بين شعوب المنطقة، ولعل من بين أهم هذه الإحتمالات :

1-1-1 القومية :-

أي استمرار ذات المرتكز الذي ظل سائداً طوال الحقبة المعاصرة : وتصدع بحرب الخليج وهو احتمال مبني على آمال الكثيرين في إمكانية المصالحة العربية- العربية، ومن ثم استعادة الأرض المفقودة للقومية العربية والنظام العربي الذي استقر عليها، وبالتالي يمكن أن تدخل المنطقة القرن القادم وفيها قوة عربية كبرى قوامها شكل من التنسيق أو التكامل الإقتصادي والسياسي، يستند إلى حجم سكاني يقارب 340 مليون نسمة منتشرين على مساحة تقدر بنحو 3ر1 مليار هكتار. ومجموع ناتجهم القومي

الإجمالي نحو 380 مليار دولار.

وبذلك يكونون بالفعل القوة العظمى في المنطقة ككل دون منافسة تذكر، وهو مايمكن للعرب من بناء قوة ذاتية ضخمة إذا ماأحسنوا توجيه مواردهم وطاقتهم نحو بناء قاعدة علمية وتكنولوجية محلية.

وستكون منافسة هذا الإنتماء محصورة في القوميات الأخرى في المنطقة: الكردية- التركية- الفارسية- الصهيونية مجازاً- البربرية- الزنجية.

1-1-2 الدينية:

وهو احتمال ينادي به كثيرون من دعاة الإسلامية، ومن ثم يضيفون إلى حلم استعادة الإنتماء القومي العربي إمكانية أن تضم القوة الإسلامية في منطقة تركيا وإيران إلى جانب القوة العربية، ومن ثم يزداد عدد سكان القوة الإسلامية في المنطقة إلى نحو 450 مليون نسمة منتشرين على مساحة نحو 1.541 مليار هكتار، ومجموع ناتجهم القومي إجمالاً نحو 615 مليار دولار، ومن ثم يصبح في إمكان هذه القوة العظمى منافسة جارتها الكبرى الأوروبية على قدم الندية وفرض تواجدها القوي شرقاً وشمالاً بما يجذب طاقة إقتصادية وبشرية هائلة للإنضمام إليها وبما يجعلها تستعيد عصر ازدهار الحضارة الإسلامية التليدة وهي احتمالية تتضمن ازدهار الأصولية الدينية ليس فقط في الجانب الإسلامي، بل أيضاً على الجانبين اليهودي والمسيحي دفاعاً عن ثقافتهم الفرعية.

1-1-3 الإقليمية:

بمعنى الإنتماء إلى الإقليم الجغرافي الطبيعي وليس إلى المعتقدات المتفاوتة لمن يعيشون عليه. وهو احتمال يروج له بشدة وبضغوط هائلة متنوعة خاصة بعد اتفاقية «غزة- أريحا أولاً تحت مسمى سوق الشرق الأوسطي. ويتضمن هذا الإحتمال أن تتسع رقعة المشاركة في المنطقة ككل لإسرائيل وأيضاً قبرص ومالطة وهو مالايضيف كثيراً إلى الأرقام السالفة الذكر لاحتمال الإنتماء الديني، إذ يصبح قوام سكان هذه القوة (السوقية) نحو 454 مليون نسمة، ومساحتها الأرضية إلى نحو 1.543 مليار هكتار بمجموع ناتج قومي إجمالي نحو 666 مليار دولار، أما إذا استبعدت منها إيران لأسباب مختلفة فإن القوة الإسلامية الفرعية في هذا السيناريو ستقل قدرتها نسبياً بطرح المعطيات الإيرانية سكانياً واقتصادياً وطبيعياً.

1-1-4 التجمعات الإقليمية الفرعية:

وهو احتمال مبني على إمكانية إحياء نجاح بعض الجهود التي بذلت في أواسط الثمانينات لإقامة تجمعات إقليمية محدودة النطاق مثل مجلس التعاون الخليجي، ومجلس التعاون المغاربي، ومجلس التعاون العربي، وكلها كانت تجميعات ذات بعد جغرافي- ثقافي داخل إطار المجموعة العربية. وهي فكرة تحمل تداعياتها انضمام

إيران إلى مجلس التعاون الخليجي، وإقامة تركيا لمجلس تعاون مع جارتها من دول آسيا الصغرى التي استقلت عن الإتحاد السوفيتي السابق. وتبقى إسرائيل وحدها دون أطراف أخرى يمكن أن تشاركها في تجمع واحد فتضطر للضغط للقبول بشكل أو بآخر في الجماعة الأوربية، مما قد يبرز في المنطقة محاور قوة متعددة يزداد احتمال تعارضها وتنافسها بدرجة أكبر من تعاونها وتكاملها.

1-1-5 القطرية أو الشعوبية:

وهو احتمال يقوم على استمرارية الحالة الحاضرة من تشرذم عربي، وشقاق عربي- تركي- إيراني، وعدم تقبل لإسرائيل، بحيث تبحث كل دولة منفردة عن شركاء آنيين في صفقات التعامل والتبادل. وبمعنى آخر فوضى منظمة في الإطار الجغرافي العام للمنطقة، وصفة التنظيم هنا للفوضى ستفرضها بطبيعة الأحوال قوى خارجية عن المنطقة ككل لها فيها مصالح استراتيجية، وقد يكون من صالحها استمرار هذه الفوضى ولكن ضمن إطار محكوم بما يضمن استمرار ودوام هذه المصالح. وهو احتمال مبني على تحكم مشاعر العناد، وهواجس التخوفات، وإثبات الخصوصية الثقافية الذاتية داخل حدود سياسية مشكوك في أنها حدود ثقافية أيضاً.

1-1-6 الإنتماء المختلط:

وهو احتمال يرى حماية إمكانية تزاوج الإنتمائين العربي- الإقليمي معاً، بحيث يستعيد النظام العربي قدرته المتناسقة، ومن ثم يدخل إلى التفاعل الإقليمي كقوة كبيرة مؤثرة ولا يهتز بتعاون مباشر في نطاق السوق الشرق أوسطي مع قوى أخرى أقل منه وهي أساساً تركيا- إسرائيل- إيران- أي هو احتمال مبنى على نجاح المصالحة العربية أولاً ثم إحياء الآليات الجامدة للعمل العربي المشترك، قبل الدخول كقوة واحدة إلى السوق الشرق أوسطي

1-2 ومع صعوبة تقدير أي من هذه الإحتمالات هو الذي سيكتب له أن يسود في المنطقة قبيل بداية القرن القادم، فإنه يمكن في حدود منطق الأمور السائدة وقدرة التوقع المتاحة، القول بأن الضغوط المتنوعة التي تعرض لها النظام العربي خلال السنوات القليلة الماضية وأدت إلى تصدعه، من الصعب تداركها كلية خلال المدى المنظور، والذي يحفل في نفس الوقت بعوامل ديناميكية مؤثرة، وهو مايقلل من فرصة قبول احتمال القومية المستقلة تماماً. كذلك فإن تفاوتا عميقاً بين الأطراف الفاعلة في احتمال «الدينية»، علاوة على الضغوط الخارجية تقلل أيضاً من فرصته. وهو نفس التقدير لاحتمالية التجمعات الإقليمية الفرعية. أما احتمال القطرية أو الشعوبية فهو يحمل من مخاطر تفجر الصراعات الثنائية وحروب التجارة المتبادلة مايجهض فرص استمراره وبالتالي فإن أقرب التقديرات المتوقعة إلى القبول هو سيادة أحد احتمالي: الإقليمية أي السوق الشرق أوسطية مستبعداً منها إيران، أو الإنتماء المختلط العربي- الإقليمي الشرق أوسطي.

1-3 وبرغم الضغوط القوية الداخلية والخارجية التي تمارس على شعوب المنطقة

لقبول الخيار الإحتمالي الأول أي السوق الشرق أوسطية والإسراع بها قبل أن يستعيد النظام العربي تماسكه، ومن ثم تدخل الأقطار العربية فيه منفردة غير متكاملة، فإن أضراره العامة على مجمل الأقطار العربية تجعل من الضروري على المفكرين والمستنيرين التحذير منه، ومحاولة الإنتصار للإحتمال الثاني وهو الإنتماء المختلط العربي- الشرق أوسطي. وهو مايتطلب بالضرورة الإسراع قدر الإمكان في رأب الصدع العربي والمصالحة العربية- العربية، وبعث الحياة في العديد من آليات العمل العربي المشترك القادرة- بصدق العزائم- على أن تستعيد قوة المبادرة العربية في المنطقة، وبعدها يمكن القبول بالإنتماء الإقليمي الشرق أوسطي وقد وقف العرب على أقدام ثابتة تتيح لهم منافسة الأنداد وليس الخضوع بانصياع الأتباع.

1-4 وأياً كانت النتيجة المنتظرة في هذا التغير للقيمة العامة للإنتماء، فإن هناك احتمالات أخرى تتعلق بتغيرات قيمية متوقعة يمكن أن يندرج تحتها :

1-4-1 المصالح مقابل المشاعر :

حيث يمكن أن يثور التساؤل حول مدى إمكانية استمرار قيم التعاطف الإنفعالي الآلي والميكانيكي فيما بين شعوب أقطار المنطقة، وانتهاء خيال إمكانية تحريك الشارع العربي وجماهيره لمقابلة أحداث تمت في بعض أقطاره، وهوخيالات باتت من ذكريات الماضي وخاصة الحقبة الناصرية في الخمسينات والستينات.

وفي المقابل يقوي احتمال أن تسود قيم السوق ومنافعه المادية المباشرة وحسابات الربح والخسارة ستكون هي الأقرب عند بلورة المواقف بين أقطار المنطقة. وهو مابدأ يكتشف- على نحو يدعو إلى الدهشة من سرعته- فور إعلان توقيع اتفاق غزة- أريحا أولاً، من اندفاع البعض إلى البحث عن صفقات مع شركاء كانوا حتى الأمس القريب أعداء ولم يتخلوا بعد عن أفعالهم وسلوكياتهم العملية التي استحقوا بسببها هذا الوصف.

2-4-1 الفردية مقابل الجماعية :

وهو احتمال يدفع للتساؤل حوله ماذكر حالاً عن إمكانية التوجه القيمي نحو المصالح عوضاً عن المشاعر، فهذه المصالح التي يمكن أن توجه العلاقات بين أقطار المنطقة سرعان ماستصبح أيضاً جزءاً من ثقافة المواطن الفردي داخلها، وهو مايدفع إلى القبول باحتمال سيادة التوجه نحو الخاص أو الفردي في العلاقات الإقتصادية والإجتماعية داخل المجتمعات مقابل العام أو الجمعي. وهو ماسيزيد التوجهات نحو تحقيق المصالح الفردية الخاصة اتساقاً مع التوجه العام للمجتمع تجاه المجتمعات الأخرى المشاركة في المنطقة.

وهو ماينبغي التنبه الواعي له حتى لايشتط مثل هذا التوجه ليصل إلى حد الأثرة والأنانية التي قد تعيق حركة التنمية الكلية في المجتمع.

3-4-1 المشاركة في مقابل المركزية :

وهو احتمال وارد كمرادف ومكمل لقيم السوق من ناحية والفردية من ناحية أخرى، حيث تؤدي كلا القيمتين معاً إلى خلخلة القبول التقليدي بقيمة المركزية السلطوية سواء كانت في نطاق الأسرة أو المجتمع المحلي أو المجتمع القطري، إذ أن بحث الفرد عن مصالحه سيضطره إلى القبول بمواجهات مع مراكز السلطة التي كان يرتكز سابقاً عليها بديلاً عن تحمله فردياً مسئولية تحديد مصالحه وتحقيقها. ومن ثم فمن المحتمل أن يتصاعد التوجه نحو توزيع واقتسام القوة بدلاً من تمركزها، وهو ماسوف يسفر عن دمقرطة أساليب العمل وأنماط الحياة وفي قمتها سلطة إدارة المجتمع.

١-٤-٤ إدماج المرأة في مقابل تهميشها :

وهو احتمال مشتق من الإحتمال السالف، إذ أن تعاظم دور الفرد عامة واتجاهه إلى اقتسام السلطة والمشاركة فيها وتركيزه على مصالحه لايمكن أن يقف في المجتمع عند نصفه الذكرى دون الأنثوي. ومن ثم فليس من المستبعد أن تعلو مكانة المرأة نسبياً عما ألفته مجتمعات المنطقة ويزداد تأثيرها في مجالات العمل ومن ثم الدخل وبالتبعية المشاركة في إدارة المجتمع على مستويات مختلفة.

ويعزز من هذا الإحتمال أن الشركاء المتوقعين مثل تركيا علت لديهم مكانة المرأة حتى أعتلت موقع رئاسة الوزارة، لتلحق بمثيل قريب ماضي كان في إسرائيل.

2- احتمالات التغير في النظرة الإجتماعية وأولوياتها :

إن القبول بفكرة الإنتماء العربي- الشرق أوسطي يتضمن بلا شك احتمالات واسعة حول تغيير النظرة الإجتماعية العامة تجاه الآخرين وأيضاً تغييراً في أولويات توجه الموارد الوطنية.

1-2 وعلى جانب تغيير النظرة الإجتماعية العامة تجاه الآخرين فهناك ثمة احتمالات حول :

1.1.2 تغيرات في النظرة العربية- العربية :

فمع تأكيد احتمالية إعادة التماسك للنظام العربي، فإنه لايمكن أن يعود على نفس صورته الرومانسية السابقة من ناحية تكافل ومساندة الدول الغنية للدول الفقيرة داخل المنظومة العربية تلك التي كانت تستند أساساً إلى مفهوم دعم الصمود والمواجهة مع العدو الذي سوف يصبح شريكاً. ومن ثم فإن طبيعة العلاقات المجتمعية العربية يتوقع أن يسود فيها أيضاً نظرة حساب المصالح والمردودات المادية في علاقات التفاعل والتبادل حتى ولو كان في إطار ثقافي أو معرفي. إن مفاهيم التكافل الإجتماعي العربي والمنح والمساعدات التي لاترد، يصعب استمرارها وسيكون بديلاً متوقعاً عنها استثمارات من الأقطار الغنية في الأقطار الفقيرة ليس بغرض المساعدة في تشغيل طاقات وموارد عاطلة أو معطلة بل أساساً لأن الجدوى الإقتصادية لهذه الإستثمارات تظهر المردودات التي ستعود على أصحابها بصورة مؤكدة وقوية.

2-1-2 تغيرات في النظرة العربية- الإسرائيلية :

فالعداء المستحكم، والصراع بالعنف المسلح غالباً ماسوف ينقضي، لتحلّ محله إحدى صورتين : صورة المنافس الذي لامندوحة من التعامل معه لكن بحرص وافتراض مستمر بسوء النية، وبالتالي يقبع في الذات العربية وضميرها احتمالات مستمرة لعودة الصراع مرة أخرى، أو صورة الشريك المتعاون الذي يقبل بتبادل المصالح والمنافع ويدافع بمنطق الشراكة عن مصالح شريكه ولو في غيابه ويتضامن من معه في حضوره ضد الآخرين.

والغلبة لأي من الصورتين ستكون وقفاً لحد كبير على تصرفات الجانب الإسرائيلي والرشد العقلاني للجانب العربي في الحكم عليها من خلال الواقع وليس من خلال تصورات ذهنية وتخيلية.

3-1-2 تغيرات في النظرة العربية- التركية :

إذ أن الخصام المستتر، والعداوة المضمرة تجاه محتل قديم طالما أذاق المنطقة عذاباً، والتخويف من رغبته استعادة مجده الماضي على حساب جيرانه الذين لازالوا يعتقدون أنه ينظر إليهم باستعلاء وتكبر، لابد وأن تنتهي مشاعرها إذا ماقبل بفكرة الإنتماء العربي- الشرق أوسطي، ومرة أخرى فإن تغيير هذه النظرة يرتهن بتصرفات الجانب التركي ونواياه المعلنة والمستترة وبوجه خاص فيما يتعلق بموارد المياه والحقوق العربية فيها وأيضاً مدى الرشد العقلاني العربي في الحكم عليها من خلال نظرة عملية واقعية.

2-2 أما التغيرات في أولويات توجه الموارد الوطنية فتشمل احتمالات عديدة من بينها :

1-2-2 تغير أولويات الإنفاق العسكري :

فمع انتهاء احتمالات العنف والصراع المسلح مع الجيران، غالباً ماسوف يتوقف نسبياً الإندفاع في سباق التسلح في المنطقة، والقول بغير ذلك يعني أن احتمالات السلام الشامل والعادل والدائم هي أحلام ليس لها جذور في أرض الواقع. ولن يكون هناك معنى حقيقي بشراكة منافع ومصالح متبادلة في ظل تشككات وتخوفات متبادلة أيضاً تستلزم أهدار جانب ليس هيّناً من الموارد الوطنية القطرية للتسليح ومتطلبات الدفاع. وليس معنى ذلك أن جيوش دول المنطقة سوف يتم تسريحها أو تصفيتها أو تغيير مهمتها الأساسية في الإستعداد المستمر للدفاع عن حدود الوطن، ولكن ينحصر القول هنا في خفض معدلات الإنفاق عليها وتعديل في توجهات استراتيجيات الأمن في ضوء تغيير صورة العدو المحتمل أن تأتي التهديدات من جانبه. وقد لايتحقق هذا في المدى القصير، ولكن مع المتوقع أن يأخذ وقتاً قد يمتد إلى العقد الأول من القرن القادم حيث تكون المصالح قد استقرت أسسها وخبت إلى نحو ماذكريات نحو نصف قرن من الصراع المسلح عاشته المنطقة.

2-2-2 وسيكون من المنطقي تصور أن ترتيبات المصالح المتبادلة سوف يواكبها ترتيبات أمن متبادل، غالباً ماسوف تمتد إلى ترتيبات أمن إقليمية الطابع، وقد يكون نموذجاً استرشادياً لها ترتيبات الأمن الأوروبية بين دول الجماعة الأوربية وجيرانها غير المنضمين إليها. وتشير الخريطة البشرية للمنطقة إلى أن مصر وتركيا ثم المغرب والجزائر والسودان وأخيراً سوريا والعراق يجب أن يتحملوا عبء الإمداد البشري لأي قوة أمن إقليمية في المنطقة بحكم أعداد سكان هذه الدول، أما إذا دخلت إيران في معادلة السوق الشرق أوسطية فإن إسهامها البشري سيكون في نفس مرتبة مصر وتركيا- وإذا كانت الظروف السابقة فرضت على كل دولة إنفاقاً عسكرياً معيناً يكفي لسد احتياجات جيوش كثيفة العدد، فإن ترتيبات الأمن المتصورة إقليمياً ستؤدي إلى توزيع للقيم المادية لهذه الإحتياجات على كل دولها بنسب متفاوتة غالباً سوف يؤخذ في اعتبارها مدى القدرة المادية للدولة الواحدة، الأمر الذي يدفع للقول بأن دول الخليج العربي وإسرائيل وإيران-إذا انضوت- لابد وأن يتحملوا الجانب الأعظم من تكلفة هذه الإحتياجات المادية.

3-2-2 وسوف تحدد التهديدات المتوقعة ومصادرها ليس فقط حجم القوة العسكرية المطلوبة لترتيبات الأمن المتبادل بل أيضاً تركيبها الكيفي. ومن ثم يبرز على أرض البحث أهمية تحديد من هو العدو المتوقع. وقد تحتاج المنطقة إلى جيل زمني كامل حتى يمكن تغيير صورة العدو المتوقع في ذهن شعوبها ومن ثم قادتها العسكريين. إذ أنه ليس من السهولة توقع أن تتغير بصورة فجائية التصورات الإستراتيجية من تخوفات التهديد الجاور اللصيق إلى تخوفات لتهديد يأتي من خارج المنطقة إلا إذا كان مترابطاً مع مصالح بعض أطرافها الداخلية. فهناك علاقات قوية تربط عدداً لابأس به من دول المنطقة بالولايات المتحدة الأمريكية عامة وحلف الأطلنطي خاصة، وتتفاوت هذه العلاقات مابين عضوية فعالة في الحلف الأطلنطي مثل تركيا، وتعاون عسكري استراتيجي مع الولايات المتحدة وبريطانيا من جهة ودول الخليج من جهة أخرى، وعلاقات عسكرية وثيقة بين مصر والأردن من ناحية والولايات المتحدة من ناحية أخرى. ومن ثم فليس من المستبعد أن تكون الجماعة الأوروبية والولايات المتحدة معاً شركاء بشكل أو بأخر في ترتيبات الأمن الإقليمي المتبادل في منطقة الشرق الأوسط، بما ينزع تخوفات بعض دول المنطقة من استعداء هذه القوى الخارجية ضدها إذا مانشأت منازعات فيما بين دول المنطقة. ومرة أخرى فإن مثل هذا التصور لابد وأن ينعكس على خفض نسبي في الإنفاق العسكري داخل المنطقة وتخفيفاً نسبياً في كثافة قوتها البشرية العسكرية

4-2-2 ومع الإنخفاض المتوقع في نسب الإنفاق العسكري من الدخل القومي لدول المنطقة، فإن أولويات جديدة لتوجيه الموارد الوطنية ينبغي أن تبرز ولعل في مقدمتها منح أولوية مناسبة للإنفاق على الصحة والتعليم والبحث العلمي بما فيها المعلومات، الأمر الذي يعني مزيداً من الإنفاق على جوانب التنمية الإجتماعية بعدما يخفت نسبياً ضجيج قعقعة السلاح في المنطقة. هي أوضاع جديدة قد تسهم في الإرتقاء بمعدلات

من يجيدون القراءة والكتابة من الراشدين، وارتفاعاً في العمر المتوقع للمواطنين، وفي نسبة المشتغلين بالبحث والتطوير العلمي، وارتفاع نسبة من يتاح لهم التعليم العالي في هذه الدول والتي تتفاوت فيما بينها بشدة في هذا المضمار. مما قد يحسن من الوضعية العامة لدول المنطقة بالنسبة لتنمية الموارد البشرية.

5-2-2 ومع استمرار ذات التوقع تجاه احتمالات السلام والإنتماء العربي- الشرق أوسطي، وماسوف يتبعه من تسهيلات في حرية انتقال رؤوس الأموال والعمالة، فليس من المستبعد أن يتم تشجيع الهجرة السكانية البينية داخل المنطقة، تلك التي تشهد تفاوتات مثيرة للكثافة السكانية فيما بين دولها. وبالرغم من أن انتقال رؤوس الأموال وحماية استثماراتها سوف تسهل إلى حد كبير إقامة مشروعات تنموية جديدة في مناطق لم تكن تتوافر فيها من قبل رؤوس الأموال ومن ثم كانت طاردة للسكان الباحثين عن عمل. ولعل من أهم هذه المناطق مصر والمغرب والجزائر واليمن والصومال والسودان. ومن المنطقي تصور أن من حق السوق الجديدة أن تفرض على كل دولها تقييد حقوق الهجرة الخارجية إليها تلك التي قد تكون إسرائيل هي هدفها الأول. وغالباً ماستؤدي هذه الترتيبات عامة إلى الحد النسبي من هجرة مواطني دول المغرب العربي لأوروبا، والتي من جانبها قد تساند المشاريع الجاذبة للهجرة البينية بين أقطار المنطقة تخفيفاً على ضغوط الهجرة المغاربية إليها، وهو نفس ماقد يشجع ألمانيا كي تقلل من هجرة مواطني المنطقة إليها وخاصة تركيا.

6-2-2 وغالباً ماستؤدي التحولات السكانية من جهة وإعطاء الأولوية لبرامج التنمية الإجتماعية من جهة أخرى إلى خفض معدلات الخصوبة العالية للغاية في غالبية دول المنطقة خاصة في دول الخفة السكانية حالياً. وهي معدلات كانت تلقى بظلال كئيبة على مستقبل هذه الأعداد المتزايدة من السكان مع الضيق النسبي لفرص إعالتها، الأمر الذي كان يجعل عديدًا من هذه الأقطار بؤر توتر سكاني- اقتصادي- سياسي.

3- تغيرات في التراكيب السكانية النوعية :

1-3 إن احتمالات التوسع في مشاريع التنمية في مناطق جديدة، جنباً إلى جنب مع إعطاء أولوية لبرامج التنمية الإجتماعية، واحتمالات خفض الخصوبة، يمكن أن يتبلور في انخفاض نسب الإعالة أوفي معيار آخر ارتفاع نسب القوى العاملة النشطة اقتصادياً من جملة السكان. فهذه النسبة داخل أحد دول المنطقة وهي قبرص تصل إلى 48٪ بل تزيد إلى 49,8٪ في دولة الإمارات العربية المتحدة، ولكنها متدهورة في عديد من دول المنطقة لأقل من 27٪ مثل سوريا وليبيا والعراق والأردن والجزائر واليمن، فضلاً عن نسب عالية من البطالة بصورها المتنوعة.

2-3 ويتواكب مع ازدياد نسب القوى العاملة، إعادة هيكلة توزيع الدخل فيما بين شرائح المجتمع، ذلك أيضاً الذي يشهد تفاوتات ليست بالهينة في أكثرية دول المنطقة لأسباب متنوعة. وسيؤدي ذلك إلى تهدئة عديد من بؤر التوتر الإجتماعي في المنطقة

التي يحركها بدرجة أساسية الشعور بالحرمان وافتقاد العدالة في اقتسام الموارد الوطنية وعوائدها. ومن المستبعد تماماً أن تكون الإجراءات الراديكالية من قمة السلطة هي الوسيلة لتحقيق إعادة هيكلة توزيع الدخل إجتماعياً بقدر ماسيكون ذلك نتيجة طبيعية لإقامة مشروعات تنموية ضخمة من خلال رؤوس أموال منقولة في المناطق المحرومة منها، وإلى وزيادة فرص التشغيل فيها، جنباً إلى جنب مع إعطاء أولوية لتوجهات التنمية الإجتماعية مع التراجع النسبي في معدلات الإنفاق العسكري.

3-3 كذلك من المتوقع أن تشهد المنطقة نمواً في المناطق الحضرية بدرجة أكبر من نمو المناطق الريفية، حيث لازالت الأخيرة تحوز النصيب الأكبر من سكان أقطار المنطقة. وسوف تسهم مشاريع التنمية الإقتصادية في المناطق المحرومة في إقامة تجمعات حضرية أكبر حولها، كما أن حرية انتقال السلع ورؤوس الأموال ستزيد من أهمية الحضر كمراكز طبيعية لمزاولة أنشطة التجارة بأشكالها المتنوعة. وهو ماسوف يفرض بالضرورة إقامة مشروعات أوسع لإقامة البنية الأساسية في المدن وخاصة فيما يتعلق بالمرافق والخدمات والإسكان. ومن الضروري أن يتزامن مع هذه النقلة المكانية من الريف للحضر تشجيعاً للأطر الثقافية وقنواتها وفي مقدمتها الصحافة والإذاعة والتلفيزيون وآليات نقل المعلومات والأفكار وتبادلها كالمسرح والسينما والكتاب، بما يحقق عامة نقلة ثقافية معادلة للنقلة المكانية بما يتلاءم مع طبيعة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية الحضرية، وحتى لاتتحول المراكز الحضرية إلى جزر ريفية متلاصقة مكانياً ومنعزلة ثقافياً.

4 - تغيرات في أساليب الحكم وتوزيعات السلطة الإجتماعية :

4 - 1 إن انفتاح السوق وآلياته الذي لابد وأن يحكم أية علاقات تبادلية متوقعة سواء كانت عربية- عربية أو عربية- شرق أوسطية، لابد أيضاً أن ينعكس على إعادة توزيع مراكز القوة المؤثرة على السلطة الإجتماعية القطرية من خلال جماعات المصالح التي تنشأ وفق العلاقات الجديدة والمتطورة. فإذا ماأضيف إلى ذلك النمو الحضري المتوقع وارتفاع معدلات التشغيل، فإن نمو النقابات العمالية وتأثيرها التضامني لا يمكن إغفاله. أيضاً فإن ارتفاع معدلات التعليم العالي ونسب المشتغلين بالبحث بدلاً من تهميشها، سيدفع جميعاً إلى الساحة الإجتماعية بقوى جديدة تطالب بحقها في اقتسام السلطة والمشاركة فيها. وسوف يساند ذلك بطبيعة الأحوال سهولة الإنتشار الثقافي بين الأقطار المتفاعلة في المنطقة والتي يشهد بعضها حريات إنسانية أكبر وخاصة في الجوانب السياسية وحقوق التعبير- مثل إسرائيل وتركيا.

2-4 وسوف تدفع هذه التغيرات عامة إلى شيوع التعددية الفكرية والسياسية ومن ثم السماحية الإجتماعية التي قد تتطور إلى رؤية لبيرالية مستنيرة يتسلح بها الرأي العام، سرعان ماتنعكس على آليات السلطة الإجتماعية القطرية. ومن ثم فليس من المستبعد ظهور أحزاب وحركات سياسية لبيرالية في كافة أقطار المنطقة حتى تلك التي تتمسك حتى الآن بما يسمى الخصوصية الثقافية المحلية ورفض الإنصياع لتوجهات المد

العالمي تجاه حقوق الإنسان وحرياته. وهي أوضاع لابد وأن تفرض دمقرطة السلطة وقوة احتمالات تداولها السلمي عبر صندوق الإنتخاب. وقد لانذهب بعيداً إذا ماتصورنا في المستقبل حركة سياسية واحدة ذات توجه ليبرالي تسود في أقطار المنطقة وتترابط فيما يعلو أو عبر الأقطار على غرار «الإشتراكية الدولية» أو «التجمع الإسلامي العالمي» يتحلق حولها مناصرون ذات الأفكار المتشابهة ذات الطبيعة الليبرالية في مختلف أقطار المنطقة.

3-4 وقد تكون هذه النقطة الأخيرة، أي أثر قيام علاقات اقتصادية على الأوضاع الإجتماعية المتعلقة بالسلطة ومدى المشاركة فيها، هي المعوق الجوهري أمام سرعة قيام سوق عربية- عربية عربية- شرق أوسطية. ذلك بحكم السيطرة القوية الراهنة لعديد من نظم الحكم القائمة على القرار الوطني المحلي. ومن ثم تقلص حدود ماتقبله من إرتباطات إقليمية قد ترى فيها تهديداً لمراكزها الإجتماعية المحلية. ولكن من المتوقع أن تكون مقاومتها محدودة من حيث الزمن والقوة إلا إذا حرصت هذه القوى أن تكون ترتيبات الأمن الإقليمي المتبادل متضمنة أيضاً الحفاظ على الأمن الداخلي للنظم السياسية القائمة بالإستعانة بالشركاء الإقليميين، حين ذاك سيكون الشرق الأوسط الجديد معرضاً لتوترات اجتماعية مستمرة تجعله مركز صراع مستمر بدلاً من بؤرة سلام مأمول.

خاتمة :-

اجتهدت هذه الورقة لطرح بعض التوقعات والإحتمالات الرئيسية المتعلقة بانعكاسات توجهات السلام على الأوضاع الإجتماعية في الشرق الأوسط. ومن ثم تناول الطرح احتمالات التغير القيمي المتصلة بالإنتماء المختلط، وأيضاً احتمالات التغير القيمي المتمثل في المصالح مقابل المشاعر، الفردية في مقابل الجماعية، والمشاركة في مقابل المركزية. إدماج المرأة مقابل تهميشها، أيضاً طرحت الورقة احتمالات التغير في النظرة الإجتماعية العربية- العربية، العربية- الإسرائيلية، العربية- التركية، واحتمالات التغير في أولويات توجيه الموارد الوطنية وخاصة فيما يتعلق بالإنفاق العسكري وتوجهها الكيفي وتغير صورة العدو، وتوجهات أولويات التنمية الإجتماعية، والهجرة السكانية البينية، ومعدلات الخصوبة، ومعدلات القوى العاملة وتوزيعات الدخل، والهجرة الريفية الحضرية، أيضاً الإحتمالات المتوقعة حول تغيرات أساليب الحكم وتوزيعات السلطة الإجتماعية والتوجهات السياسية.

وهي جميعاً محاور قد تصلح أساساً للحوار حولها أو إضافة أبعاد جديدة إليها، بما يؤهل الفكر العربي المستنير لدخول الحقبة الجديدة في المنطقة برؤى موضوعية وواقعية.

أ. د. إبراهيم محرم أستاذ التنمية الإجتماعية بجامعة عين شمس
مستشار مؤسسة فريدريش ناومان

إبداعات

قصص

شعر

غنية سيد عثمان

انبعاث

قصة

عبد الرحمن عزوق

سقوط النجمة العاشرة

شعر

مصطفى آجماع

فاتحة لهياكل الريح

شعر

نثيث المطر يعانق صخب الموج المتطلع لنافذتك المشرعة على البحر... ينثال في ذهني زفرة محمومة تندفع من صدرك المفتوح على ورق أبيض يتشهى أوجاع رجل إنسحقت الكلمات في حلقه ....تدعوني وثورة القطرات....الهدير.... الكأس لإحتفالك المفرد....

- 2 -

الليل مخيف.... العسس عيونهم على دارنا.... الريح تنهش عرض الشوارع.... تصفع المطر تبعثره في كل الإتجاهات.... وأنت وحيد هناك بين مخالب الغربة، تعب الكأس العاشرة أو..... لم تعد تحصي الكؤوس.... تسحن أعقاب السجائر الواحد تلو الآخر في المرمدة المهملة على المكيت الخردلية.... تتلمس القداحة في عصبية.... تشعل السيجارة الـ.... كم دخنت؟ لا تدري.... تتمنع اللغة عنك.... آه! الكتابة قلق لايحب الفوضى.... تستلقي على الصفة.... تدخن بشراهة.... تشكل حلقات دخان دائرية تحلق في الجو.... تتبعها بنظراتك إلى أن ...... تختفي.... تعيد الكرة مرات ومرات.... دوائر.... دوائر....أطل بوجهي من إحداها....تئن وجعا... أين أنت؟ تبحث عني وسط الدخان.... وسط الأزقة المسكونة بالرعب.... أين أنت ؟.

-3-

أسمعك.... أتلوى في دمي الهارب من جسدي المفعم بالرغبة القاتلة.... العسس عيونهم على دارنا.... بيني وبينك حظر التجول.... أزرع عيني خائفة بين فجوات الشباك... أترقب ... عل أعين الليل تغفو لحظة.... أوف! لا أمل.... صوتك يأتني من عمق الجرح ....يحمله صرير الريح....

-تعالي....تعـــا...لـــــــي.....

أتوجع كقطة فاجأها المخاض في زاوية جدار مظلمة .... تشحذني سكاكين الرغبة المفزعة ....أنينك.... الدخان.... الكأس... يغزون سمعي... أنفي...فمي وأشياء كالناموس تنهش جسدي وقلبي....لابد أن أذهب....يارب دولاء متى سيلحلون عن مدينتنا الجميلة.... أتذكر بيتك المهمل على أحد الشواطئ الخالية... نافذتك المشرعة على البحر الزنجري ...هل سيلملم البحر أحزانه يا صديقي وتعود إليه زرقته الهادئة ...« عندما ينور الملح » هكذا قال نادل الرعب الذي يملأ المرات ودهاليز الروح ....

يارب! أحبه بكل عنفوان الحياة.... سأذهب إليه....الساعة العاشرة والنصف،

مازال أمامي ساعة قبل إكتظاظ الجحور بالنزلاء.... لكن.... ماذا أقول لأمي....
أكيد، ستزبد وترعد كالعادة.... سأقول لها.... هل سأقول أنني سمعت نداء البحر يخترق المدى الغامض في هذا المساء البارد؟ هل سأقول لها أنني أعشق رائحة التبغ في فمه...رائحة الشاي الصيني...و ريقه-أم أقول لها أحتاج يده الخرافية تتحسس أصابعها الناعمة شعري المبعثر على حجره، وتندس في ثوبي الأسود تبحث عن نهدين صغيرين بدآ ينفتحان على دنيا الله لتغوص بعدها في عمق الهوة الملفوفة في الحرير آه !يا صديقي لامعنى لمتعة تسيجها العادات ويحاصرها الزبانية -ثلاثون سنة وأنا أحمل تخلف المدينة في رحمي أقتل المرأة في ليسعد الجهل- أمي لن تفهم ثورتي الزنجية-سترميني بالعهرهي تخاف أبي- أما أنا فمتمردة حد التهور وعاشقة حد الجنون- لن أطلب الإذن منها- لم أعد طفلة تجرّ ضفائرها الثقيلة، سأذهب إليه، هو يحتاج حضنا يطفىء فيه نيران غربته في هذه المدينة الجميلة حد الجرح المتجذر فينا- آه! أيها الغجري الرحال، تدهشك المدينة عارية، يرتعش قلمك في حضره بهائها- يهرب منك الحبر والكلمات أمام شهوة المضاجعة، سأهر بها في عيني هذا المساء- انتظرني- هيت.. للحب.. قال طائر الحر وهو يجنح مصادفة في سماء تلك المدينة التي هجرتها النجوم.

-4-

تتلقفني الريح العاصفة، ينغرز الصقيع كالإبر في مساماتي الكئيبة... المطر يجرح وجهي... يداي...رجلي كالسياط "اللعنة كل شيء في هذه المدينة الرائعة يعذب القلب". أجر قدمين مثقلتين بالوحل إلى الشارع الرئيسي، أنتظر، ماذا؟ آه! سيارة أجرة، مجنونة أنا من سيتوغل في هذا الليل المكفهر، داخل شوارع هذه المدينة الموحشة، سيارة قادمة، أشير لها بيدي، تمر مسرعة كالبرق، تغرقني عجلاتها في الطين -"إبن الكلب كان يمكنه التوقف- يا مهبولة، كيف يتوقف؟ الثقة منعدمة في هذا الزمن الردئ، لا أحد يغامر بنفسه في سبيل مخبولة مثلك تريد اللحاق بحبيب، ربما يفكر بغيرها من النساء، لكن! سمعته يناجي وجهي المطل من حلقة دخان كان ينفثها مع أنفاس سيجارته، أحبه يا عالم! أوه، المطر يزداد ضراوة، الريح بسياطها الهمجية تريد اقتلاع شعري الملفوف في فولار قطني أحمر، معطفي "لطخ -لايهم- لاسيارة تأتي، لم يبق سوى -خمسة وثلاثون دقيقة، سأذهب مشياً على الأقدام، هذه سيارة، هيه توقف أريد الصعود، يدوس السائق على الفرامل، يفتح قليلا زجاج النافذة،

- ماذا تفعلين هنا، راح الوقت، المدينة ستغلق بعد دقائق.
- أعرف، أريد أن تأخذني إلى شاطئ في الربع الخالي.
- هاه! الربع الخالي! أكيد أنت مجنونة، ادخلي الدار ولا روحي تـ......

يدير محرّك السيارة وينطلق كالصاروخ نحو المجهول

"نعل بوه كان ممكن يوصلني" ألم أقل لك أنك مخلوقة من جنون، لاشاطئ في الربع الخالي، لا يهم سأمضي إليه، البرد كالجوع كافر... سأسرع الخطى. إنه ينتظرني، أفرغ زجاجة تلو زجاجة، أحرق السجائر كلّها، مزق الورق الأبيض، أكله وشرب حبره... المدينة جميلة، تستفزك هاه! قم، اخرج إليها، فالمدن نعيشها لا نكتبها... أنا آتية، انتظرني لا تشرب ريقك كله.

-5-

الدمّ تجمّد في عروقي، البرد كالجوع كافر... يا اللّه! كيف استغفلت العسس المتربص بنافذتي، آه! أتذكر حدث ذلك عندما كان رئيسهم يغازل المدينة ببندقية صيد ورثها عن قراصنة البحر -ذات زمن- اغتنمت فرصة انهماكه بفك سرواله و.......تسللت من فجوات شباك، نسي أبي سدّها... الوقت متأخر :

يايما الناس تبات رقودة

وأنا نبات نحوّس عليه يا يما

وينك يا بحر، شرب الغراب زرقته

وين نبات إذا طاح الليل

وغلقت المدينة

في وجه، أولادها بوابها

أواصل الزحف على قدميّ، وحيدة، خائفة، أدندن أغنية قديمة

خيتك حل الباب ياپاپا ينويا

شنشني خلاخلك يا بنتي غريبة

خايفة من وحوش الغابة يا پاپا ينوپفا

خايف حتى أنا يا بنتي غريبة"

متعبة حدّ الهوس والطريق إليك قيامة... البرد .... يخترق ثيابي... يستقر في عظامي، المطر يجرح وجهي كالسياط... أشرب ملوحة دموعي "وينك يا بحر شرب الغراب زرقته"؟

-6-

ألتفت إلى الوراء، العسس! كيف لم أتفطن لمجيئهم؟ كيف لم أسمع وقع عجلاتهم الثقيلة، أوه! لن يقتلوني، فأنا مواطنة صالحة... من يدري...؟ ربما سمعوا بتمردي على السلطة الأبوية وخافوا أن تنتقل العدوى إلى غيري... تصوروا مدينة تتمرد نساؤها... أوف! لاوقت لدي أضيعه في المسائل البيزنطية... سأذهب إليه...

حبيبي، انتظرني... لن أتأخر
- قلت لك قفي ماذا تفعلين هنا في مثل هذا الوقت المتأخر، ألا تعرفين أن المدينة أغلقت منذ حين.
أتوقف، أرتجف كالظبية المذعورة من عين الصياد المصوّبة إلى جسدها الغض.
- أعرف، لكن حبيبي ينتظرني في بيته المنسي على أحد الشواطئ الخالية، سأذهب إليه اللحظة.
- وقفي ينعل باباك، ادخلي داركم يالـ....
ألم أقل لك حبيبي أن عيون العسس على دارنا... ستنتظرني كثيرا هذه الليلة.
- لكن!
- إمشي وغلقي فمك، واش تحبي يقتلوك..
- في حضن البحر نعم
- أنت وقيلة مهبولة، يا الله ادخلي لدار، الله يهديك.
أعود مهزومة إلى نقطة البداية، أجرّ خيبتي "شكون يخبر لحبيب
على غلبي ومرارة البين
يا طير الحر وين تكون
حلق في سماك
أقطع لبحور
جيب حبيبي
طالت غُرْبَة وغربتي
وفي قلبي قداث نيران.

-7-

يأتيني صوت الرصاص تبعثره رياح ممطرة في الجهات الأربعة للمدينة،تنشق السماء، سوداء، قيامة، تنغلق حمراء، قيامة، تنطفئ آخر الأضواء المنبعثة من البيوت الصامتة، ننتظر الرجفة لينتهي كل شيء أواه! أريد أن أرى البحر... ترعد السماء...تمرّ الرجفة الأولى... البارود يزداد تواترا. آآه! الرجفة الثانية بوم...... هل انتهى كل شيء..
الريح أخذت معها رائحة الأجساد المحروقة وهربت، المطر أصبح أحمر بلون الدم- لا أشعر بالبرد، لماذا هذا الدخان يغزو أنفي ،يلف جسدي، أشعر بحرارة الأتون تغمر روحي. لا أرى شيئا

=8=

الدخان يصعد من سيجارتك دوائر- دوائر... هاأطل بوجهي من أحداها أوكلها- تكبر الدوائر- تتسع... تحملني إليك تضعني على الصفة بجانبك.

- كنت أنتظرك، إعتقدت لحظة إنك لن تجيىء
- ولكنني جئت، هربت المدينة في عيني و جئتك
- أهي تحترق؟
- نحترق نحن وتبقى هي جميلة تفتح صدرها للبحر
- أنا عطشى حبيبي، أريد أن أشرب
- كأس نبيذ
- آواه حبيبي، كأس نبيذ لايطفيء ظمئي، تمد يدك إلي، تجذبني إليك.
- انتظرتك طويلا يا شقية، خذيني في حضنك

أضم رأسك إلى صدري، أتحسس جسدك بأطراف أصابعي، ناعمة تفك أزرار قميصك، وعلى مرمر صدرك ترسم المدينة الرائعة وشما لايفنى... تضمني إلى قلبك تعبث بشعري الفجري وفي غفوة الصوفي، تنزلق يدك إلى فتحة الثوب، تضغط على نهدين متحديين... تستمر يدك في الرحيل إلى عوالم المجهول- أتأوه، وبين جوانحي يغني الطائر الحر، هيت للحب هيت... تواصل اكتشاف جسدي وأواصل اكتشاف المرأة في... أتعرى من زيفي... ويرحل آخر عثكل الخجل في ينصهر الجسدان في حمة الرغبة المدفونة منذ الأزل... نسبح في نسغ البحر، نأكل آخر تفاحات الجنة.

- أحبك
- أحبك

آه! ثلاثون عاما وأنا أحمل تخلف المدينة في رحمي، أقتل المرأة في ليسعد الجهل... هيت للحب هيت

-8-

يتراجع صخب الموج عن نافذتك، زخات المطر تغسل بقايا السواد في القلوب.

- أنت رائع... أحبك
- وأنت أيضا كنت مذهلة

ينط الطائر الحر من صدري هيت للحب هيت، يمسد المدينة الموشومة على صدرك، في قلبك.. ثم ينطلق إلى السماء يشرب اللازورد المتوهج وفي البحر يسكبه، يموت الغراب، ينجلي الرعب ...تعود للبحر زرقته، وينفتح نهدين صغيرين على إشراقة الربيع في المدينة وتعود الكتابة تغرقك حبيبي... بينما أفنى أنا... ما في الجبة إلا البحر.

سقوط النجمة العاشرة

شعر عبد الرحمن عزوق

1

أملي سكنتْ دونَهُ ربوةٌ حائره
قَبَسٌ يتـمـدَّدُ فـوقَ السـهـول وفـوقَ الجبالْ
تقبلُ الشمسُ مسرعةً وتحيطُ فمي
وأنا كالعشيق هوى غادةً تحترقْ
أبْرَحُ الشـوقَ في قـارب الصـبـر والذاكره
ربوتي إذْ تُطِلْ
أرسم الغيمةَ اليوم والمطر المنتظرْ
يغلق البحرُ أبْوَابَهُ الجائعه
أسكنُ الوجدَ، يا شاعري، قريةً عاريةْ
ولّمَا هائمًا يرفضُ الأمر والآمره،
قلمًا غاضبًا يصحب الشعرَ والشاعره
إذ يُصَاحِبُنِي شجني
نحو قافلةِ المُقَلِ الساحره
أقحوانُ الجوى يرتمي في دمي
أين يعـتـصـمُ الشـوقُ في اللحظة الطاهره

ينتشي القلبُ بالأمنياتْ
يلثمُ الحظَ كالوجنة العاطره
فـي سـمـاء الحـبـور ارتقى حـسنُ والظنونْ
أنتَ من فَمِهِ شاعرٌ بدوي
يسكنُ البحرُ في قلبه والسفرْ
دائمًا يقرأُ الشعر والسورة المائيه

2

عندما يصحب الليلَ والقمرْ
أكتبي يا ظنونَ القصيدَ القديمْ
أكتبي يا عيونَ القصيدَ الجديدْ
ليكونَ مسارُ النساء الجديدْ
مصدرَ الوهجِ للشعر والشعراءْ
سارَ فوقَ الكلامِ الهوى الثَّمِلَ
كَتَبَ الدمَ آياتِهِ في روابي الحجى
حتَّنَا موطنُ الوجدِ من أجلِ أنْ
تَسْقُطَ النجمةُ العاشره
إنَّما يكبر الشوقُ والأمنيات
إنَّه الجرحُ إذْ يحتمي
بالقلوب وبالرجال الذين اشْتَهَوْا
قُبْلَةَ النار والإحتراقْ

عبد الرحمن عزوق
عضو مكتب الجاحظية

فاتحة لهياكل الرّيح

مصطفى أجمّاع

الفاتحة الأولى : دخول

سأدخل

منعطفك، نشيد مساكن وأقبية الريح، والحلم هياكل عواصف تتلوى على غبار الشبابيك، والعصفور الدوري في الإنتظار يتحرى فاتحة الجهات بالصفائح والإسمنت، ملصق لعهد الفراغ بالغيم ناقوساً، يلمث ورقاً لمطر صيف عث كذاكرة الأسفار ورحيل الأشجار

سأدخل

عظامي متشبثاً بمراوح النّهار، زيزفوناً، يجري نسجه الكحل والهرب المستباح شاطراً أسرة القيد الضاحكة كالكلام، طواحينا تنطبح معسكرات للأقدار والحدود التي أتعبت أزراري بالقيض وفوضى الوعود.

الفاتحة الثانية تأويل

سأعلق

تعبي بوجهك قبعة، أناديك حوذيا، اشفع قيدي، قد يروي الأرض، ذلّ تأويلاً أومواجع لسكونك الفذ، وصرصارٌ يحملق للبحيرتين تيهاً يشطر هذا القلب، تذاكر السفر، هياما أتوجع كرجوع مذكرات نيابية هامت على الأرض

اسمك جيراً، مثل يأسي، يتشبت بأعضائي صوب حصار وجدي، خيانة، تهرش صمغ أحشائك... عرافك الجميل... أأموت أنا؟... لاشاطئ يواريني ولاغدق الموج يناجيني، أبكم مقفل الفاتحات، أي قلبي أي مماتنة السير وحمق الجحود الفاسد الأعضاء. منتفخاً، طاووساً كالصديد، يؤرقني غيمك الجيري محمولاً يشبه البعثرات وفرقعات الضحك وسكوني قنبلة من منفى إلى منفى

استدراك لعمر غيّب كالبكاء وهذا التورط، تواطئ بطش الأرض على الزهر، باب. سأتلو مقافل عيونك، وقصائد منفاي رملاً للعابرين، سأتلو أعمدة نزيفي للنائمين... وشكراً لسنين تجرني مشدوداً لدهشة وأجنحة النفير.

الفاتحة الثالثة : انتظار

سيحملني

الياسمين إلى صدر أمي، أنفخ بوقي راعي رسائل فجر فصول عكرة، ضوؤك مجدك القاسي ينسج الهوى بساط سحاب العرائس قهقهة، لك غبطة الخادلين وأسئلة الجوع لجزر الإصرار.

مستلق على الرحيل لحافة ذكراي، وتأخري ضاع شحروراً كالحاً شكلته المشاهد قمراً يعري البساتين، يجردني دمي، يرتشف تحب الفريسة وضجيج طيور ليل طفيلي...

الياسمين إلى صدر أمي، فليكن عمر الرعب خيطي المسروق، يمد روحه ليصطاد الريح، وعبث الكلمات سلاحي، شخوصك دنيئاً «إن لي رباً يحميني»... كم أسرفت بقايا حزن الضباب، هيام العاشقين، مرة، يثنيني السندس مرايا الإنتظار حلماً.

أطوف وابل عصفور دوري تخطف منه فرحة الإرتعاش.

سوف، ربما، لكن... يهرب وجهي قبلة الصفيح، فلست خروفك المبجح... وأصابعك الفوضاوية ماوقعت أوراق تمردي بعد...

مصطفى أجماع- زنقة ، أفكا- القنيطرة/ المملكة المغربية

جاحظيات

البرنامج الثقافي الذي أعدته الجمعية لموسم 95/94

تمت هذه البرمجة بواسطة اجتماع ضم مكتب الجمعية إلى جانب مجموعة من الأساتذة أعضاء الجمعية الذين كما جاء في مقدمة رئيس الجمعية لهذا العدد لبوا الدعوة وحضروا لوضع خطط المستقبل الثقافية للجاحظية.

ومما لا شك فيه أن مثل هذا البرنامج الطموح في ظل الظروف الحالية، لا يمكن تطبيقه حرفيا، ولهذا من حين لآخر يحدث تغيير في البرمجة، ولقد تعودنا على وضع عدة سيناريوهات، لسد الفراغ وتفادي الخلل.

كما أننا كثيرا ما ننتهز فرصة حضور هذا الأستاذ أو هذا الشاعر من هنا وهناك، لنضيفه إلى البرنامج، حتى وإن توجب علينا أن ننجز أكثر من نشاط في الأسبوع الواحد.

يضاف إلى هاته المحاضرات والأمسيات، المعارض الفنية التي يقدمها رواق محمد خدة بالجمعية كل شهر والتي نثبتها في منشور نطبعه كل ثلاثة أشهر نوزعه على الأعضاء القريبين من العاصمة وعلى وسائل الإعلام وزوار الجمعية الذين يترددون يوميا عليها.

29/9/94

فعاليات المسرح التجريبي على ضوء مهرجان القاهرة مخلوف بوكروح

94/10/3

الفكر الجزائري بين الثبات والإنطلاق مصطفى بلمشري

94/10/13

أزمة حقوق الإنسان في الوطن العربي محمد صحراوي

94/10/24

دراسة لقصة الطاهر وطار الشهداء يعودون هذا الأسبوع زناقي عبد الرحمن
94/07/11
أعلام زواوة ساحي محمد
94/12/5
العرب والوعي التاريخي
بلمزيان بن شرقي
94/12/12
الحداثة المتوحشة والسلفية العنيفة في الجزائر حميدة عياشي
94/12/15
أزمة العلوم الإنسانية بختي بن عودة
94/12/24
النحو العربي أصالته وفوائده
الحاج صالح عبد الرحمان
94/12/26
إشكالية الدولة في الفكر العربي،قراءة نقدية تحليلية لتاريخية المفهوم،
عبد المجيد بوقربة
94/12/29
إحياء ذكرى يوسف سبتي
الطاهر وطار مع مجموعة
95/1/09
ملاحظات حول الوضع الإبستيمولوجي لبعض الألفاظ العربية الريحاني الأزهري
95/1/16
علوم الأرض بلحي جلول
95/1/23
تجربة في ترجمة العلوم الحيوية
الدكتور شعبان رحمون
95/1/26
قراءة حول كتاب أحمد شاهين صراع الإرادات على فلسطين ماضي مصطفى
95/1/30

في وجهة الخطاب الشعري المعاصر "دراسة أسلوبية" علي ملاحي
95/2/01
يوم دراسي لأعمال واسيني ومرزاق بقطاش جمال فوغالي/ عبد الكريم أوزغلة
95/2/06
هل سنستعمر في القرن 21 وكيف ؟ فضيل بومالة
95/2/13
قراءة في القصائد الفائزة (أمسية شعرية)
نور الدين طيبي- عثمان لوصيف- علي ملاحي
95/2/20
الفن الروائي عند مولود معمري
أحمد منور
95/2/23
قراءات شعرية رابح بوصبيعة- محمد حسونات- محمد حديبي
95/2/27
دراسة تحليلية لرواية الحمار الذهبي
شربيط أحمد
95/3/02
الطفل الجزائري سيكولوجية، تربية، طب، فنون ندوة
95/3/06
رمز الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر عبد الله حمادي
95/3/13
يوم دراسي لروايات سعيداني هاشمي ومحمد مفلاح أحمد حيدوش/ نور الدين السد
95/3/20
حول الترجمة نادية يخلف
95/3/23
قراءات شعرية الأخضر بركة/ سعيد

هادف/ عبد القادر صالح

95/3/27

معالم سياسة الخوصصة في الجزائر وأبعادها الاقتصادية والاجتماعية حسن بهلول

95/4/03

الثورية الحضارية رميطة محمد

95/4/10

الفلسفة الإسلامية مقران يسلي

95/4/20

قراءات شعرية أحمد شقار/ وشعراء من غرداية

95/4/24

محاضرة في علم الإجتماع الأدبي مأمون الحمداوي

95/5/08

التلقي النقدي للأدب الجزائري في الخارج عبد العزيز بوبكير

95/5/15

مائدة مستديرة عرباوي ليلى وعمار ساكر

95/5/18

قراءات شعرية نصيرة محمدي- رقية يحياوي- خيرة حمر العين

95/5/22

تلفيح تقنية رياضيات لتحسين السير وإنتاج المؤسسة كمال براهيدي

95/5/29

يوم دراسي عن روايات جزائرية ساري محمد / يوسف صواق

95/6/05

القصة المسرحية كيف نكتبها عبد الكريم جدري

95/6/12

الكتابة والموت/ مقاربة هدقارية عمارة لخوص

نموذج لمنشور توزعه الجمعية كل ثلاثة أشهر

المحاضرات

95/01/9 الريحاني الأزهري

ملاحظات حول الوضع الإيستيمولوجي لبعض الألفاظ العربية

95/1/16 بلحي جلول

علوم الأرض

95/1/23 شعبان رحمون

تجربة في ترجمة العلوم الحيوية

95/1/26 مصطفى ماضي

قراءة حول كتاب أحمد شاهين صراع الإرادات على فلسطين

95/2/6 فضيل بومالة

هل سنستعمر في القرالواحد والعشرين وكيف ؟

95/2/20 أحمد منور

الفن الروائي عند مولود معمري

95/2/27 شريبط أحمد

دراسة تحليلية لرواية الحمار الذهبي

95/3/6 د. عبد الله حمادي

رمز الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر

95/3/20 نادية يخلف

حركة الترجمة في الجزائر

95/3/27 حسن بهلول

معلم سياسة الخوصصة في الجزائر وأبعادها الاقتصادية والاجتماعية

الندوات

95/1/2 جمال فوغالي/ عبد الكريم أوزغلة

دراسة لأعمال واسيني الأعرج وبقطاش مرزاق

95/1/30 علي ملاحي/ سعيد حساين

دراسة في الشعر المعاصر

95/3/13 أحمد حيدوش / نور الدين السد

دراسة لأعمال سعيداني هاشمي ومحمد مفلاح

95/3/2 الطفل الجزائري سيكولوجية، تربية الخ

قراءات شعرية

95/2/12 نور الدين طيبي- عثمان لوصيف- علي ملاحي

95/3/23 الأخضر بركة- سعيد هادف / عبد القادر صالح

معارض فنية

95/1/12 95/2/2 الرسام رويطة نذير

95/2/9 95/3/2 معرض جماعي

95/3/9 95/3/30 الرسام عبد اللاوي مراد

إحياء ليالي رمضان بعروض للأطفال

كتب وصلتنا

قراءة سريعة لعمار مرياش وبختي بن عودة

جعفر كمال
العصافير وأغصان الخريف (شعر)

محمد بنيس
كتابة المحو (دراسات)

جمال فوغالي
تساؤلات لغير المكان القصصي..
- في حدود شفاعة النص-

المؤلف : جعفر كمال
الكتاب : العصافير وأغصان الخريف (شعر) الطبعة الأولى 1994/ دار النافذة- سوريا- اليونان

تتألف المجموعة الشعرية الجديدة لجعفر كمال من أربع عشرة قصيدة تغطي عشرية الثمانينات وقد كتبها في مدن مختلفة من أنحاء العالم وهي كالتالي :

أمي المساء (بيروت 80)- العصافير وأغصان الخريف (دمشق 83)- القروية القمرية (دمشق 87)- أمير السحاب (صيدا 89)- مجهول بالموت يلتهي (صيدا 89)- حديث الصمت (لندن 91)- يطارده خيال (لندن 90)- مرثية للموت الآتي (بيروت 88)- ململمت الضباب (صيدا 89)- فالوغا- بقايا ذكريات (فالوغا 86)- حين تصير الجوهرة حجراً (بيروت 81)- الجدول (بيروت 80)- رقصة الألوان (بيروت 80).

يراهن جعفر كمال في مجموعته هذه على السرد أساساً. عبر توالي صور باهتة سوريالية أو انطباعية. ويجمل بطبيعته (صفة وموصوف. مبتدأ وخبر، فعل وفاعل... إلخ) تقوم على تقاطع/ تداخل/ افتراق الذات بنمل عناصر الطبيعة كما إعلاء حالات نفسية تتشظى متوهجة. ولكن عبر قصائد نثرية أساساً، وعلى ربط غير منطقي لتوالي الصور الكثيفة وهي مميزة جد محدثة في القصيدة العربية الراهنة.

الشاعر يوظف كلمات من اللهجة العراقية وهي قليلة جداً يشرحها في الهامش وكذا مدن أو قرى، والكتاب تزينه لوحات تشكيلية معبرة لوحة الغلاف رسمها فاضل العزاوي والكتاب يقع في 143 صفحة من القطع المتوسط من قصيدة حديث الصمت نختار هنا المقطع :

أنارلحظها برهانه
قالت...
كأنما تنور طلاسم الظلام
ثانية
نقرأ الحمد
ولا الضالين
بيني وبينك
ندفن الزمن.

المؤلف : محمد بنيس
الكتاب : كتابة المحو (دراسات) ط1/ 1994/ دار توبقال المغرب

يتألف الكتاب الثالث عشر (بعد ثمان مجموعات شعرية وثلاث دراسات وترجمة) من ثمان عشرة محاضرة تغطي النصف الثاني من الثمانيات والنصف الأول من التسعينات شارك بها الشاعر في ملتقيات دولية وعربية مثل ندوة مهرجان قرطاج (تونس 89). لقاء الشعر العربي والإسباني (صنعاء 90). لقاء الشعر العربي والفرنسي، شعر الشرق الأوسط واليونان (ستراسبورغ 89). ندوة الحوار الأروبي العربي (مدريد 1992) ولقاء الثقافة الوطنية الذي عقدته جمعية الجاحظية بالجزائر 89. كما نشرت نصوص هذه المحاضرات في أرقى وأشهر المجلات الفكرية والأدبية العربية خلال نفس الفترة وفي بلدان مختلفة. مجلات كالناقد. مواقف، عالم الفكر، الموقف العربي، كلمات، بيان، التبيين والقصيدة.

هكذا يأتي هذا الكتاب الذي يعد تجربة حية على

فاعلية الشاعر المغربي العربي المعاصر ومواقفه من مختلف المسائل التي تمس الشعرية المعاصرة في المغرب العالم العربي والعالم كونه وإن كان ينطلق من «تأمل حالة كتابة شخصية (حالة الشاعر ذاته) تقف وجهاً لوجه مع تقليدية بدأت تستولي على العالم العربي، فإنه يعد أيضاً تأمل في مسار الشعر العربي الحديث. والكتاب هنا هو الجحة ذاتها، إذ ليست هناك ضرورة في البحث عن حجة إضافية لتأليف كتاب على حد تعبير الشاعر في المقدمة. مايجمع بين هذه النصوص هو كونها تأتي استجابة لدعوات قادمة من «نداء محايد»: ملتقيات وندوات عالمية وعربية، مما يجعل لحظتها تأسيسية بدورها «تهدم العوائق التي تصيب النداء المغربي المستحيل، وهو يتجنبك ويتبرأ منك.

كتابة المحو 156 صفحة من القطع المتوسط- 48 درهماً مغربياً.

جميل حتمل : الفتى المغتوي بخيانة القلب...

هكذا تضطرب البحيرة في قفصك الصدري، وتكون أنت. إيه أنت في غيبوبة من ملكوا اليقين بأنه سؤال الموت لايؤجل النصوص الحتمية، وهوالسماوي الذي لايلين.

لم تبحث عنه لترى إلى مقاومتك الصبورة في قصة هنا ومقالة هناك، وكان لزاماً عليهم، أصدقاء الضرورة العليا أن يفشوا في قواميسهم عن معادل للحياة، وعن مصدر آخر للفرح السوري فيك.

تمضي من باريس بطراوة طفل مضارع، أكذوبة طريفة بها تحتمي من خوفك المعقوف، وأنت تفضح الأنين بضربة نراودها عن يمينها التينا ينك أو يسارها الطوروسي.

هكذا تذهب ليليق بك النص في مفترق الشغف والإنصات، مزوداً بالفولاذ السردي لجهات أبرمت عقداً أبدياً مع العصيان.

جميل!. هكذا أيضاً تباركك الأم من غير تأشيرة ولاندري هل استرجعت حقك في الإقامة ثانية؟. ويشاء العوز أن نلتقي بك على صفحات الجرائد والمجلات، وأن نراهن جميعاً على حدود التبجيل فيك ولك بكل الغباءات الممكنة. فالتقصير هو الدرجات الأولى للبكاء الأول.

كيف إذن ياجميل سنسقي عشبة الآن بامتلاء وجودي يحاصرنا في التخلف المبرمج، ونقول بكتابة قيامية تتحقق من جراء الحكمة الذليلة. صارحت نفسك حين خططت للهروب من عتبة المحو وقلت أن المنفى هو وحده الذي يطهر النفس ويفتح شهية الإنتباه إلى الإحتفال بشمس متواضعة لعظمة العظماء.

كان الأمر لحظتها مداعبة للقلب فقط، لعله سيستجيب ذات يوم للقلب /البلاغي ليسقط دون مباشرة الصبر لأشجاره الفضفاضة. وهنا ياصديقي تكون اللحظة قد نفذت حكمها في مزايا الهدوء الرائع.

لنا أن نتواصل، وهاهي مجلتنا المتواضعة تفتح لك نافذة نحوها، تتحمل ظلالك الشاردة لتستجمع من جهتها أنفاسك التائهة، لأن ملاك الجزائر يعرف كيف تترجم الضيافة توابل العمر إلى نشيد يعلو على بلاهة الأرض.

جميل هل يصح الفكر الخلاق من دون روية ولاقنوط مؤس، مزاهي ياترى الكلمات التي لاتشبه الكلمات؟

وداعاً أيها المشاكس اللعوب!!
وداعاً ياصداقة «الكرمل»

هكذا كلمني سليم بركات. نيقوسيا تفضح المنظمة كما «تفضح» 49 عداً من مسيرة الكرمل، بالرغم من أنه درويش كان يصر على الإختلاف الجذري بين السياسي والثقافي، ولكن!.

وهاهي ذي تتوقف في زحام «التطبيع» والبحث عن مصادر لتكريس العملة في إمضاءات محلية وكونية. وظل الإنتباه الشديد إلى اللحظة تلك شبيهاً بتحية من يمر إلى نيقوسيا على جبالها الفظة وانقسامها «الغربي».

ومن هناك ظل الشعر يطل على النظرية، والفكر على الشهادة وابتهجت أصابع الأصدقاء بمن هم دون ويل المنعطفات يصرون على احتمال الضوء بكل الفرادة الممكنة.

كما لو أن نشيداً فلسطينياً عززته تأملات دولوز ورودنسون وشاتليه هو الذي يرهن فعل الآن مقابل كل المقترحات التي أرادت أن تصبح عنوة البدائل التي تحمي ظهر الشتات وتلاقي مابين إدوارد سعيد وليانة بدر، أو هشام شرابي وغسان زقطان.

ولم يكن من السهل على الصداقة تقبل هذا الإفتراق، على الأقل في مداه المعرفي، أي في إعادة رسم خريطة الفكر العربي وربطه بأسئلة الحداثة والتغيير.

وبما أن المنفى هو المكان المؤهل لاحتضان الآلام، كان التفكير في فكه وتفكيكه هو رهان الحاضر والمستقبل، وهو الدليل المنصت للإتزانات الضرورية من دون نسيان لصعوبة المواجهة. والكرمل (نسبة إلى جبل الكرمل بفلسطين) جاهدت في تلحيم النص بالمرجعيات الثرية وبالقلق المحسوس في اتساع رقعة الهجوم والتدفق. ريلكه، رابوا، باث، وكثيرون مروا من هنا، كتابات مغايرة بها انفتحت الشعرية العربية على مايراجع فيها ماهية المعنى، وللأسماء في حقل الفكر من لينهارت إلى بارت إلى دريدا إلى بودريار إلى الخطيبي صراحاتها الشفافة، وهي تتدلى من رقة ماينضج نظرياً وتأويلياً. تترك الكرمل ساحة القراءة وتختبر الصمت في الصمت الآخر أي الإرغام والحتمية، لكنها قدمت جهازاً كاملاً من الأدوات والقيم والمفاهيم، وتواضعت في ضمه إلى لعبة التحايل على المغلوط والجاهز والمستبد. وهي بذلك تكون قد انخرطت في مشروع تحديث الذهنية العربية من دون صخب وداعاً أيها المفصل/ البطل!.

جمال فوغالي تساؤلات لغير المكان القصصي..

- في حدود شفاعة النص-
- هل بامكان الدال وحده أن يقول زمن المغايرة؟
- ماهي التوترات المرافقة لهذا الزمن؟

قد لا يفضي السؤالان إلى منطق سبعيني بالأساس، بل هما لغمان متأكدان من أن السرد بل استراتيجية السرد هي بناءات جديدة للرؤية إلى اللغة والموضوع والعالم.

إذن ثمة اشتغال صموت على هدم سابق لم يعد من وجهة نظر الكتابة (عنيت النص) يقاوم انشطار الدليل وهو يعرف كمية الإنتشار له في جسد القاص وفي اقتحاماته لشرك الشكل.

لنختبر ذلك من خلال هذه المواجهة التي تفرح بها مجموعة "حبارة" للقاص جمال فوغالي مثلا، بالقدر الذي يكشف عن عودة الكائن إلي كائنيته، أي بخروجه العسير من إلهامات الخارج، رؤى الوضع والواجب والإستبدال والتاريخانية البديهية.

ما معنى هذا كله؟ معناه أن عوالم القاص ليست هي حكايات ذلك الإقدام الفكروي على متابعة المطروح أمام العين، ماتراه

من دون اجترح. مـ تعيد كوكبته بمنظور الصدق وأهميته، الوعد الملقى على عاتق الغير وما يتفاعل في مجاله المعدد من تعثر وتتويج، من تردد وعودة إلى رغبة الأب.

وربما ورطنا القراءة أكثر في ما يليق بهذه المجموعة كوحدة دلالية لها مناعتها الخاصة، خلاصة مالهجرة كثيرة للنصوص الغائبة. إنها سلالة تجريب عمار ولعرج بالكيفية التي تفترق جماليا عن السابق من خلال العلائم التالية.

- التعلق بالنَّفَس (نرجسية) بدل الوحدة الخطابية.
- وضع الدال أمام الحد الأقصى لما فيه.
- تعدد الأصوات.
- تكثيف فضاء القص.
- إدراج الطبيعة كطرف محاور بدل الوعي العام.
- قوة الأنا (إذن الاحالة على الذاتية المتألمة).
- تدمير الجملة المدرسية سرديا.
- الإحتفال بالكتابة.
- الإختفاء في الذاتي بدل التحديد المكاني.

بإمكان هذه المجموعة من العلائم أن تكشف عن قلق مختلف في السياق ذاته لاستراتيجية السرد ، لكن عن اعتبار المحيط هو نسيج الذي يقمص ويبرمج الحميمية عنيفة ماهي جزء من ميثولوجي الذات الكاتبة.

إن موضوعات مثل الغربة المدينية والبطولة الكبيرة والتراجيديا الجماعية تكاد لا تعثر على أرضياتها الحارة في هذه المجموعة وهي ترى إلى تجريبها كجزء من هم نظري لا يتعجل وهم القطيعة ولا يستنفرد سبيلا لصياغة قصوى ومثالية للعالم.

هي رد اعتبار لما هو غير مسموع في هذه الذات من غير أن ترى إلى عظمة الحدود بين هذا الجنس وذاك كما لو أنها آخر حل لإشكال الممارسة النصية البشرية فيما هي تهيئ القارئ للإقامة في وحدتها غير المتجانسة لعله يسرق دلالة أو وجهة أو أفقا.

لكن المجموعة ليست خلاصة بالمعنى الميتافيزيقي. إنها مؤشر ونحتفظ بالمؤشر في انفتاحه على ما ينكتب في القراءة وينقرئ في الكتابة فالمجموعة تتقاسم وهيئة النشيد (Hymne) ما يشبه المفصل الجذري والذي به تكلم ذاتها من جهة الصوت عدا تميزها بالقصر. تشعرك وكأنك (أنت القارئ المحتمل) أمام شكل يتقمص إيقاع هذا النشيد مرفوعا نحو لغات القلب والصبيةفهي تقرأ صوتيا منزوية عن عينية الدال. ذلك الذي يخفي ويظهر إرادات خطاب لا يبحث بالضرورة عن ملاءمة ولا عن تماه يشرع انتماءا أو ولاءا استراتيجية السرد انظام معرفي مهيمن يقتات من إخفاقاته وتراجعاته.

إن درجة التجريب ليست مفصولة عن وعي الكاتب للفته هو، بما هو وعي ممكن ليس إلا.. بمعنى أنت اختبار كيفية ما في قول المعرفة وتسييقها هي مكونات دنيا لهذا الوعي، لأن الملاح عموما هو هذا الذهاب نحو مرجعية بذاتها يوسوس لها عقل التجريب من دون رجعة إزاء النص الذي هو استحالة تفتيت ذري للدلالة من غير ذلك الوعي الممكن.

فالتجريب هو إجراء للانفلات من كل أنواع التطابق والتسييج التي تحد من سؤال الكتابة وقد تؤول.

*) المجموعة صدرت مؤخرا عن منشورات إتحاد الكتاب الجزائريين- الجزائر.